فلوطین

نوشتهٔ

کارل یاسپرس

ترجمهٔ

محمد حسن لطفی

فلوطین

نوشتهٔ کارل یاسپرس

ترجمهٔ محمدحسن لطفی

شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

کارل یاسپرس
Karl Jaspers
فلوطین
Plotin

چاپ اول متن آلمانی ۱۹۵۷ م. ناشر R. Piper
چاپ اول: ترجمهٔ فارسی اردیبهشت ماه ۱۳۶۳ ه.ش. تهران
حروفچینی: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
چاپ سرو
صحافی: شرکت افست «سهامی عام»
تعداد ۵۵۰۰
حق هرگونه چاپ و تکثیر مخصوص شرکت سهامی انتشارات خوارزمی است

فهرست

یادداشت مترجم ۷
۱. زندگی و آثار ۹
۲. دستگاه فلسفی فلوطین ۱۵
۳. تعالی به‌طور کلی ۳۴
۴. پله‌های شناسائی ۴۲
۵. تعالی از راه اندیشیدن ۵۶
۶. نزول و صعود ۹۰
۷. در برابر ماده‌گرائی و مکتب گنوسی ۱۱۲
۸. انتقاد و تشریح ویژگیها ۱۲۲
۹. موقعیت تاریخی فلوطین و تأثیر فلسفهٔ او ۱۳۸

یادداشت مترجم

فلسفهٔ فلوطین از دو نظر شایان توجه است: نخست اینکه او آخرین فیلسوف بزرگ دورهٔ قدیم (آنتیك) باخترزمین است که در زمانی که طرز فکر و فرهنگ یونانی-رومی در برابر طرز فکر مسیحی عقب‌نشینی آغاز کرده‌بود و برای افول و زوال آماده می‌شد و تاریکی قرون وسطی افقهای باخترزمین را فرامی‌گرفت، دنیای روشن و آزاد اندیشهٔ مبتنی بر خرد یونانی را یك بار دیگر به یادها آورد؛ و با آمیختن فلسفهٔ افلاطونی با فلسفهٔ ارسطوئی و رواقی و اندیشه‌های عرفانی، فلسفهٔ نوی پدیدآورد که یکی از مهمترین فلسفه‌های جهان است و بعدها به نام فلسفهٔ نوافلاطونی معروف گردید.

دیگر آن‌که فلسفهٔ فلوطین، با تغییراتی‌که شاگردان و پیروانش در آن دادند، بیش از هزارسال در سراسر قرون وسطی، چه در باخترزمین و چه در خاورزمین، به عنوان فلسفهٔ افلاطون، به موازات فلسفهٔ ارسطو، برجهان فلسفه و عرفان حکومت‌کرد و هواخواهان افلاطون در قرون وسطی ـ و حتی لااقل تا قرن هفدهم ـ بیشتر پیرو فلوطین بودند تا خود افلاطون.

حتی پس از آن که فیلسوفان و یونانشناسان اروپائی افلاطون را دوباره «کشف» کردند و برای آشنائی با اندیشه‌های افلاطون به جای مراجعه به نوشته‌های نوافلاطونیان به آثار خود افلاطون روی‌آوردند، آن سوء تفاهم در عالم تمدن اسلامی همچنان ادامه داشت، و فلسفهٔ نوافلاطونی گاه فلسفهٔ افلاطون پنداشته می‌شد و گاه فلسفهٔ ارسطو، چنان که کتابی به نام اتولوجیا (تئولوجیا) که حاوی بخشهائی از نوشته‌های فلوطین بود منتسب به ارسطو یا تفسیری بر فلسفهٔ ارسطو بحساب می‌آمد و به نام «اتولوجیای ارسطو» معروف بود.

ظاهرآ مشتبه‌شدن فلسفهٔ فلوطین و اندیشه‌های نوافلاطونی با

فلسفهٔ افلاطون، سبب شده‌است که از یک سو افلاطون در نزد ما فیلسوفی اشراقی شناخته شود و از سوی دیگر از فلوطین که تأثیر فلسفه‌اش در فلسفهٔ اسلامی کمتر از ارسطو نبوده است در کشور ما تقریباً نامی بـه میان نیاید و فلسفه‌ای به نام فلسفهٔ فلوطین مطرح نشود، حـال آنکه نام افلاطون، با آن که از فلسفهٔ راستین او تقریبـاً اثـری در میان نبـوده است، نه تنها در آثار فیلسوفان بلکه در نوشته‌ها و اشعار عارفان و صوفیان و شاعران، بسیار و بکرات آمده است.

برای مسلمانان، و خاصه ما ایرانیان، فلسفهٔ فلوطین از نظر دیگری هم درخـور تـوجه است و آن اینکه فلـوطین، بـا اینکه در دامـن فرهنگ یونانی-رومی تربیت یافته و فیلسوفی «هلنی» است، فلسفهٔ یونانـی را برای نخستین‌بـار بـا انـدیشه‌هـای عـرفانـی تـوأم ساخته است و بسیـاری از پژوهشگران معتقدند که اندیشه‌های او در عرفان اسلامی و ایـرانی اثری شایان توجه بخشیده است.

دربارهٔ منشأ اندیشه‌های عرفانی فلوطین، و اینکه آیـا او با عـرفان ایرانی (پیش از اسلام) و هنـدی آشنائـی داشته است یا نـه، ظاهـراً حکم مستندی نمی‌توان کرد، ولی چنین مـی‌نماید که فلـوطین لااقـل از وجود اندیشه‌های عرفانی در ایران و هند بـا خبر بوده‌است تا آنجا که آماده شده است برای آشنائی با این اندیشه‌ها همراه لشکر گردیانوس امپراطـور روم که قصد جنگ با شاپور پسر اردشیر ساسانی را داشت به ایـران سفر کند. گرچه فلوطین به آرزوی خود نرسیده و ناچار شده است از بین‌النهریـن به روم بازگردد، ولی اقدام به این سفر دراز و پر خطر حاکی از ارجـی است که او برای آشنائی با عرفان ایرانی و هندی قائل بوده است.

رسالهٔ حاضر از کارل یاسپرس فیلسوف معاصر آلمانـی است. از آثار او تاکنون چند رسالـه بـه زبان فـارسی تـرجمه و منتشر شده است و از این رو نیازی به معرفی او در اینجا نیست. کسانـی که بخواهند از شرح حال او مطلع شوند می‌توانند به مقدمهٔ رسالـهٔ «سقراط» که بـه قلم همین مترجم تـرجمه شده و تـوسط انتشارات خـوارزمـی منتشر گـردیده است مراجعه کنند.

محمد حسن لطفی تبریزی

۱

زندگی و آثار

زندگی فلوطین:

فلوطین (پلوتین) (در حدود ۲۰۳ تا ۲۷۰ میلادی) در زمانی زندگی می‌کرد که تمدن کلاسیك قدیم باخترزمین در حال افول و از هم پاشیدگی و انتقال به دورهٔ واپسین خود (در زمان فرمانروائی قیصر دیوکلتیانوس و کنستانتین) یك بار دیگر درخشش زیبائی پیشین خود را نمایان ساخت.

دربارهٔ اینکه فلوطین کجا به جهان آمده، از کدام کشور و از میان کدام قوم و کدام گروه اجتماعی برخاسته است، خبر شایان اعتمادی در دست نیست. او خود دربارهٔ اصل و تبار و پدر و مادر و میهنش سخنی نگفته است. نخستین‌بار صد سال پس از مرگش گفته شده است که وی در لیکو، شهری در مصر، به جهان آمده است. فلوطین نامی رومی است و او خود به زبان یونانی سخن می‌گفت و می‌نوشت، و گفته‌اند «بیشتر اوقات کلمات را نادرست تلفظ می‌کرده است.»

در بیست و هشت سالگی به سائقهٔ اشتیاق به فلسفه به اسکندریه رفت ولی گمشدهٔ خود را پیدا نکرد تا آنکه به حلقهٔ درس آمونیوس

ساکاس[1] راه یافت و پس از حضور در نخستین جلسهٔ درس گفت: «به دنبال همین مرد می‌گشتم» و یازده سال نزد او ماند. در سی و نه سالگی همراه لشکر قیصر گردیانوس به خاورزمین رفت تا از خرمن معرفت هندی خوشه‌ای بچیند. در چهل سالگی، در زمان سلطنت فیلیپوس آرابس به روم رفت. در آنجا جمعی را گردآورد و با آنان به خواندن و تفسیر متنهای فلسفی پرداخت و گروهی شاگرد و هواخواه پیدا کرد. «هنگامی که سخن می‌گفت روشنائی خرد رخساره‌اش را فرا می‌گرفت و عرق سبکی به پیشانیش می‌نشست. سخن گفتنش با شور و اشتیاق همراه بود. از شکوه و جلال سوفیستها گریزان بود و درس‌دادنش همچون گفت و شنیدی دوستانه بود.»

«چنین می‌نمود که فلوطین شرم داشت از اینکه در تنی جای دارد» و هنگامی که آملیوس می‌خواست به نقاشی دستور دهد تصویرش را بکشد، فلوطین اجازه نداد و گفت: «سایه‌ای که طبیعت ما را با آن پوشانده است بس نیست؟ می‌خواهی سایهٔ این سایه را همچون چیزی دیدنی برای آیندگان بگذاری؟»

بیست و شش سال در روم بسر برد. دوستان توانگر داشت که درهای خانه‌هایشان به روی او باز بود. با قیصر گالیانوس و همسرش سالونیا نیز آشنا بود و می‌خواستند زیر نظر فلوطین در کامپانیا شهرکی برای فیلسوفان بسازند و نامش را پلاتونوپلیس (شهر افلاطون) بگذارند ولی این نقشه به مرحلهٔ عمل نرسید. اشراف و توانگران، از زن و مرد، چون مرگ خود را نزدیک می‌دیدند

---

[1] ۱. فیلسوف اسکندرانی. ـم.

کودکانشان را نزد او می‌آوردند تا کودکان را تربیت کند و دارائیشان را اداره کند «از این رو خانه‌اش پر از پسر و دختر بود.» ارباب مرافعه او را داور خود می‌کردند و او خود هیچ‌گاه دشمنی و مخالفی نداشت.

در سال ۲۶۸ وضع فلوطین از بن دگرگون شد. پس از آنکه قیصر گالیانوس کشته شد مدرسهٔ فلوطین از هم پاشید. چند تن از شاگردان سرشناسش از روم رفتند و خود فلوطین که از چندی پیش به جذام درمان‌ناپذیری دچار شده بود، سخت بیمار گردید. صدایش گرفت و چشمانش نابینا شد و دستها و پاهایش را زخمهای چرکین فراگرفت. شاگردانی که هنوز مانده بودند از او دوری می‌جستند، زیرا «عادتش چنین بود که چون به آنان می‌رسید و می‌خواست احوالپرسی کند دهن خود را به دهنشان نزدیك می‌کرد.» در آن حال بیماری، در خانهٔ دوستش زتوس در کامپانیا تنها ماند. غذایش را به نزدش می‌فرستادند و تنها پزشك به دیدنش می‌آمد. به شستن و تمیز کردن تن ارجی نمی‌نهاد و دو سال پس از کشته شدن گالیانوس در شصت و شش سالگی از جهان رفت.

در شرح حالی که پس از مرگش پورفیریوس نوشته است عجایبی نقل می‌شود از آن‌گونه که در داستانهای مقدسین می‌توان خواند: می‌گوید فلوطین دربارهٔ ارواح شناسائی فوق بشری داشت و اگر در میان گروهی دزدی بود او را بازمی‌شناخت، و آیندهٔ پسران را پیشگوئی می‌کرد و می‌گفت که چون بزرگ شوند چکاره خواهند شد. کسی می‌خواست به وسیلهٔ اوراد جادوئی اثر بد ستارگان را متوجه

فلوطین کند، فلوطین قصد او را دریافت و در نتیجه خود آن کس به همان اثر مبتلا گردید. کاهنی مصری می‌خواست در پرستشگاه ایزیس، دمون همزاد فلوطین را احضار کند و «چون لحظهٔ حضور دمون فرارسید خدائی روی نمود و کاهن گفت چه مرد نیکبختی هستی که نگهدارت خدائی است نه یکی از ارواح پست‌تر.» هنگامی که در بستر مرگ بود در دم واپسین دوستی به دیدنش آمد و فلوطین گفت می‌کوشم عنصر خدائی را که در وجود ما آدمیان است به نزد عنصر خدائی کیهانی بفرستم. در این هنگام ماری از زیر رختخواب بیرون خزید و در سوراخی در دیوار فرورفت و فلوطین چشم از جهان بست (مار هم مانند مرغ روح از جانورانی است که روح آدمی به شکل آنها نمودار می‌شود و هنگام مرگ صاحبش از اتاق بیرون می‌رود.)

نوشته‌های خود فلوطین بکلی خلاف این داستانهاست و نشان می‌دهد که او اعتنائی به سحر و جادو نداشته است. ولی چیزی از مرگش نگذشته بود که فلسفه‌اش با اندیشه‌های اسرارآمیز آمیخته شد و شخصیتش در نقاب افسانه پنهان گردید.

آثار فلوطین:

می‌گویند فلوطین و دو تن دیگر با هم عهد کرده بودند که تعالیم آمونیوس را پنهان نگاه‌دارند ولی آن دو تن عهد را شکستند. فلوطین نخستین‌بار در چهل و نه سالگی به خواهش و اصرار شاگردانش به نوشتن پرداخت. پس از مرگش پورفیریوس نوشته‌های او را گردآورد و در شش گروه، هر گروه شامل نه رساله (رسالات نه‌گانه)، مرتب ساخت. همهٔ این نوشته‌ها در طی هفده سال پدید آمده‌اند

و بنا به گفتهٔ پورفیریوس ترتیب پیدائی نوشته‌هائی که در گروههای بزرگ دسته‌بندی شده، معلوم است.

پاره‌ای از آنها نوشته‌های درسی هستند و پاره‌ای دیگر خطابه‌های کوتاه و گیرا. بعضیها از روی نقشه و برنامهٔ مرتبی تنظیم شده‌اند و بعضی دیگر شامل بررسیهای مفصلی هستند و مسائلی را از دیدگاههای گوناگون مورد بحث قرار می‌دهند. در آن میان چندتائی تصورات معینی را به نحو جاندار مجسم می‌سازند. در پاره‌ای دیگر سؤال در پی سؤال بمیان می‌آید و امکانهای گوناگون بررسی می‌شود بی‌آنکه نتیجه‌ای گرفته شود، ولی سبک بررسی نشان‌دهندهٔ سیر و نظر و مراقبت درونی و حضور روح متفکر در صحنهٔ امور و مسائل اصلی است. هیچیك از نوشته‌ها از حالت فلسفی بنیادی فلوطینی تهی نیست و گاه پیش می‌آید که نوشته آهنگ نیایش می‌پذیرد. فلوطین در همان حال هم که در راه شناسائی منطقی پیش می‌رود به تأکید و اصرار از روح خود می‌خواهد که موطن ابدی خویش را بیادبیاورد. گاه به تجربه استناد می‌جوید، گاه به دریافت و نظارهٔ زیبائی، گاه به آزادی عمل، گاه به حرکت اندیشیدن دیالکتیکی، و گاه به اتحاد با واحد که در عالم جذبه و بیخودی[1] روی می‌دهد و بیان‌شدنی نیست. حقیقت او در طرحی فکری و انتزاعی نیست، بلکه در نیروی بررسی موضوعات معین است. چنان می‌نویسد که گوئی سخن می‌گوید، و به احتمال بسیار سخنش نیز مانند نوشته‌اش بوده است، و همین خود مایهٔ گیرائی شگفت‌انگیز نوشته‌های اوست.

---

[1] Ekstase

پورفیریوس می‌گوید: «هنگامی که فلوطین مطلبی را از آغاز تا پایان در ذهن خود می‌پروراند شروع به نوشتن می‌کرد و چنان تند می‌نوشت که گوئی از روی کتابی می‌نویسد، و چون از نوشتن فارغ می‌شد به سبب ناتوانی چشم نمی‌توانست نوشته را بار دیگر بخواند. خطش خوب نبود و کلمات را درست از هم جدا نمی‌کرد و اعتنائی به درست‌نویسی نداشت و همهٔ اندیشه‌اش وقف معنی بود.»

سبک بیان فلوطین با محتوای فلسفه‌اش سازگار است. هرگز «دستگاهی فلسفی» پدید نیاورده‌است بلکه غالباً تمام فلسفهٔ خود را ضمن انبوهی از بررسیهای مفصل که پیوند خاصی با هم دارند ارائه می‌دهد.

۲

«دستگاه فلسفی» فلوطین

بهتر آن است که در آغاز سخن ساختمان تمام فلسفهٔ او را همچون طرحی کلی در نظر بیاوریم. این طرح تقریباً در همهٔ نوشته‌های فلوطین تکرار می‌شود بی‌آنکه مطلب اصلی باشد. آشنائی با این طرح فهم فلسفهٔ او را آسانتر می‌کند. اینك این طرح را همچون حکایتی بیان می‌کنیم:

الف ـ واحد و ماده: جهان، باشنده است. جهان متکی بر خود نیست بلکه هستیِ حد وسطی است که میان «برتر از باشنده[1]» و نباشنده گسترده شده است.

«برتر از باشنده» آن چیزی است که در اندیشه نمی‌گنجد، و از این رو بیان نشدنی است. به نام «واحد» خوانده می‌شود، ولی زود گفته می‌شود که این واحد نه واحد به عنوان عدد است، نه واحدی (= یکی) در برابر دیگری، و نه واحدی است از کثیر؛ بلکه واحدی است که به عنوان «یك» هم در اندیشه نمی‌گنجد، زیرا اندیشیدن یك، بی‌فاصله اندیشیدن دوئی و کثرت را بدنبال می‌آورد.

---

[1] «برتر از باشنده» ترجمهٔ Uberseiende است. این اصطلاح را می‌توان «باشندهٔ برین» یا «برتر از هستی» نیز ترجمه کرد. ـم.

نباشده، ماده است. آن را نیز مانند «برتر از باشنده» نمی‌توان اندیشید زیرا در اندیشه نمی‌آید. از این‌رو دربارهٔ آن نیز مانند «برتر از باشنده» تنها به وسیلهٔ بیان نفی‌کننده (صفات سلبی) می‌توان سخن گفت: نامعین، بی‌شکل، بی‌چونی، بی‌چندی. از هرگونه صورتی عاری است و جزو هیچ مقوله‌ای نیست. ولی، بعکس واحد، نیستی ماده بی‌حد و بی‌اندازه است، در هیچ جا ثابت نیست، همهٔ تأثرها را می پذیرد، و همیشه نیازمند است و از هر حیث و هر جهت فقیر. ژرفای هر هستی، ماده است و این ژرفا کاملاً تاریک است.

باشنده، از «برتر از باشنده» پدیدآمده است. بـه واسطهٔ نیستی: از آن واحد پدیدآمده است که چشمهٔ هستی از آن می‌جوشد و جاری می‌شود و اشکال هستی پائینتر را تا نباشنده پدیدمی‌آورد. هر باشنده‌ای بدان جهت هست که این نباشنده هست. نیستی باید در هستی باشد، تا هستی باشد.

ماده، هرچند نیست، هیچ نیست. ولـی مـاده، به عنوان هستی نیستی، دروغی است. این دروغ در هر باشنده‌ای حاضر است.

ب ـ مراتب باشنده: در سلسلهٔ مـراتب باشنده ـ که میان «برتـر از باشندهٔ» واحد و نیستی ماده قرار دارد ـ روح (نفس) در وسط جای گرفته است. روح در جهت بالا به واسطهٔ حلقهٔ میانگین عقـل (جهان اشکال و صور ناب که تنها به یاری انـدیشه و عقل دریـافتنی است) روی در واحد دارد، و در جهت پائین به واسطهٔ حلقهٔ میانگین طبیعت (جهان اجسام) روی در ماده دارد. بدین‌سان از بالا به پائین پنج اصل وجود دارد: واحد، عقل، روح، طبیعت، ماده.

روح در «نگرش به بالا»، که شناسائی خردمندانه است، جهان اشکال و صور را می‌بیند. این جهان در قید زمان نیست، در خویشتن آرام و ساکن است، و در عین کثرت مجموعه‌ای یگانه است (کیهان عقل.) آن اشکال، ایده نامیده می‌شوند، و صور اصلی همهٔ باشنده‌ها هستند، و باشندهٔ راستینند، در حالی که همهٔ چیزها که بعداً پدید آمده‌اند تصویرهای این باشنده‌اند و از هستی نمودی دارند.

روح در «نگرش به پائین» آن نیروئی می‌شودکه به عنوان روح جهان به تمام طبیعت زندگی می‌بخشد، و با یکایك ارواح، به یکایك کثرت هستی، وحدت زنده می‌دهد. ارواح داخل طبیعت می‌شوندکه در زمان و مکان قرار دارد، و بدین‌سان ارواح نیز از جهتی در قید زمان ومکان می‌افتند، حال آنکه با هستی راستینشان در عالم بالا فارغ از قید زمان و مرگ‌ناپذیر می‌مانند. روح در گستردگی هستی طبیعت با پوشاکی بیگانه پوشیده می‌شود و سرانجام از چشم خود نیز پنهان می‌گردد و در این حال به پائینترین مرتبه فرو می‌افتد، و با این همه ذات درونیش تباه‌نشدنی می‌ماند.

ج- مقولات: وقتی‌که اشکال هستی را در نظر می‌آوریم می‌بینیم که تنها دو طبقه باقی مانده است: مقولات جهان اندیشیدنی (معقول) و مقولات جهان محسوس. روح، همچون حلقهٔ وسطی، مقوله‌ای خاص ندارد، بلکه هست و تنها با نگرش به دَو جهان دیگر که بالا و پائین آن قرار دارند، می‌شناسد: جهان معقول را با مقولات معقول می‌شناسد: هستی، همانی و دگری، حرکت و سکون (این مقولات از رسالهٔ «سوفیست» افلاطون گرفته شده است)، و جهان

طبیعت را با **مقولات** محسوس: مکان، زمان، کیفیت، کمیت و غیره (مقولات ارسطوئی). ولی واحد و ماده در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجند زیرا در آن سوی دسترس اندیشه‌اند.

وقتی که باشنده در سلسلهٔ مراتب اندیشیده می‌شود بآسانی می توان مراتب و حلقه‌های وسطی بیشتری در ذهن آورد و به سلسلهٔ مراتب افزود. همین جریان بعدها در اندیشهٔ نوافلاطونیان روی نموده و مراتب و حوزه‌ها و نیروهای بیشماری پدیدآمده است، حال آنکه خود فلوطین با سخنان صریح اعلام کرده است که مراتب اصلی از سه بیشتر نیستند: واحد و عقل و روح. او هنگام بررسی هستی راستین اعتنائی به طبیعت ندارد و واقعیت خاص پدیده‌های طبیعی را نمی خواهد دنبال کند. ماده نیز واپسین مرز فیضان واحد است.

این سخن بدین معنی است که فلوطین قائل به هستی دو نیرو ـ آن چنانکه در تعالیم ثنویان می‌توان دید ـ نیست. در نظر او روشنائی و تاریکی، و عقل و ماده، و نیك و بد، دو منبع مستقل نیستند که با هم در نبرد باشند. هنگامی که فلوطین در بارهٔ «یکی» و «دیگری» می‌اندیشد ماده نقطهٔ مقابل عقل است، نه نقطهٔ مقابل واحد برتر از باشنده. برای فلوطین تنها واحد هست، و فیضان ابدی که سبب پیدائی باشنده‌ها می‌شود، و بازگشت به واحد.

دـ عقل، روح، طبیعت: اینها حوزه‌های وسطی باشنده‌اند.

عقل که در تمام هستی مرتبهٔ دوم را حائز است، باشندهٔ راستین است و در قید زمان نیست و زندگی اشکال ناب (صور اصلی یا ایده‌ها) است. عقل، اندیشیدن است. از این رو در عقل، اندیشیدن و

اندیشیده شده، روبروی هم قرار دارند، ولی بنحوی که در اینجا اندیشیدن و اندیشیده شده (اندیشه و هستی) یکی هستند. عقل، ایده را می‌اندیشد؛ ولی ایده را نه به عنوان چیزی بیگانه و غیر از خودش، بلکه به عنوان خود خویش می‌اندیشد؛ و در این جدائی، عقل آگاهی به خویشتن است. ولی چون این اندیشیدن خود خویش، در جدائی اندیشیدن و اندیشیده شده تحقق می‌یابد، از این رو در عقل هم این هست و هم آن: عقل وحدت در کثرت است.

فلوطین عقل را با صفات «زیبا» و «زیباترین چیزها» می‌ستاید. عقل در روشنائی ناب خانه دارد، بر همهٔ باشنده‌ها محیط است، و جهان زیبای طبیعت سایه‌ای از اوست. عقل در شکوه درخشان خود جای دارد زیرا هیچ چیز غیرعقلی و تاریك و بی‌اعتدال در او نیست. عقل در نهایت نیکبختی بسر می‌برد.

روح، تصویر و مولود و پدیدآوردهٔ عقل است. روح در حال نگرش به عقل، طبیعت و کیهان را پدیدمی‌آورد، آفریدگار جهان و مایهٔ حیات جهان گذران است ولی خود او غیرمادی و تقسیم‌ناپذیر است.

روح، به عنوان روح جهان، ابدیت است که در حال سکون و آرامش فرمان می‌راند، و در ستارگان خدائی و دمونها و آدمیان و جانوران و رستنیها، صورت روح فردی می‌یابد. روح همچون روح جهان و روح ستارگان خدائی، مرگ‌ناپذیر است، زیرا در حرکات دایره‌وار آغاز و پایان را بهم می‌پیوندد و حالیتی که در قید زمان نیست پدید می‌آورد. ولی از سایر ارواح فردی، بخشی مرگ‌پذیر است

و بخشی مرگ‌ناپذیر. اینان داخل عالم گذرانی و پایان‌پذیری شده و چنان هستیی پذیرفته‌اند که در قید زمان است و دائم می‌شود و از میان می‌رود، و در جامهٔ تقید به زمان مرگ پذیرند.

در روح همه چیز حضور دارد: در ادراکش طبیعت؛ در اندیشیدنش عقل؛ در تعالی دیالکتیکی همهٔ اندیشیدنها و در بیخودی، واحد. ولی ماده در ندیدن و نیندیشیدن حضور دارد همچنانکه ما در تاریکی شب می‌نگریم و در حال دیدن نمی‌بینیم.

طبیعت، جهان محسوس است که در مکان و زمان گسترده شده است، جهان جسمانی و دیدنی و شنیدنی و بسودنی است. ولی طبیعت، مادهٔ غیرجسمانی و ادراك نشدنی و نیندیشیدنی نیست. عناصر و همهٔ اجسام، ماده هستند که شکل (صورت) پذیرفته و به واسطهٔ شکل (صورت)، باشنده شده‌اند.

همچنانکه با نگرش روح، طبیعت پدیدمی‌آید، خود طبیعت نیز تماشا و نگرشی است و با این نگرش انبوه اشکال و صور و موجودات زنده پدید می‌آیند در حالی‌که از معنی روح آکنده‌اند. طبیعت دارای تصورات و مفهومات نیست ولی نگرشی به خود دارد، و آثار خود را همچون هنرمندی به تقلید از ایده‌ها می‌آفریند بی آنکه به‌آنچه‌آفریده است واقف باشد. آنچه پدید می‌آید نتیجهٔ نگرش و تماشای اوست در سکوت. طبیعت تماشاگر، آثار خود را همچنان می‌آفریند که مهندسان اشکال خود را نقش می‌کنند. ولی طبیعت چیزی نقش نمی‌کند بلکه اشکال و اجسام بخودی خود هستی می‌یابند. آگاهی دریابندهٔ طبیعت مانند آگاهی شخص خوابیده‌ای است در مقایسه با آگاهی شخص

بیدار. طبیعت روحی است که در خواب است، و این روح همهٔ موجودات را، اعم ازآنها که از زمین یا دریا غذامی‌گیرند و آنها که در هوا هستند، و آفتاب و ستارگان‌خدائی را پدیدآورده و در آنها حیات دمیده است.

یکایك چیزها بر حسب اینکه روح به آنها حیات می‌بخشد یا به حال خودشان رها می‌کند، پدید می‌آیند و از میان می‌روند. ولی تمام جهان از میان نمی‌رود برای اینکه درخشش عقل و روح، ابدی است.

هـ- نزول و صعود: فرود آمدن از واحد چرا روی می‌دهد؟ عقل و روح و طبیعت و ماده چرا هستند؟ پاسخهای فلوطین به این پرسشها، با آنکه از حیث توضیحات و اصطلاحات غنی است، مسأله را حل نمی‌کند، بلکه وجود معما را آشکارتر می‌سازد.

واحد، بیحرکت است و بسنده برای خود. اگر قراراست که پس از او دومی باشد، این دوم باید پدیدآید بی‌آنکه آن واحد به سوئی بگراید یا پیدائی آن را بخواهد یا اصلاً جنبشی بکند. آنچه پس از واحد می‌آید، نتیجه‌ای است نخواسته. آنان که می‌گویند «زمانی آفریننده‌اش تصمیم گرفت که آن را پدید آورد» در اشتباهند. «تصویر، تا زمانی هست که صورت اصلی هست.» در سخنان فلوطین جهان نه به دست «صانع» افلاطون به تقلید از ایده‌ها از ماده ساخته شده است، نه توسط خدای کتاب مقدس از هیچ آفریده شده، و نه به سبب تحول هستی بالقوه بدان‌سان که ارسطو معتقد است. چگونگی پیدا شدن جهان را بنا به عقیدهٔ فلوطین بعدها فیضان[1] نامیده‌اند. او

---

[1] ۱. فیضان: Emanation: پیدائی همه‌چیز از واحدکامل تغییرناپذیر الهی.-م.

خود برای این جریان مفهوم خاصی ندارد بلکه برای بیان معمای پیدائی جهان تنها به انبوهی از تصاویر و تمثیلها توسل می‌جوید:

پس از یکی (= واحد)، دیگری همچون هاله‌ای از روشنائی است که از آن می‌تابد و گرد آن را فرامی‌گیرد، همچون روشنائی به گرد خورشید، یا گرما به گرد آتش، یا سرما به گرد یخ، یا بوی خوش به گرد عطر. هرچه فاصله بیشتر می‌شود روشنائی کمتر می گردد، تا آنکه در تاریکی و خلأ و نیستی گم می‌شود.

تصویرهای دیگر، جهان را همچون آبی مصور می‌سازند که از سرچشمه می‌جوشد و در رودخانه‌ها می‌ریزد بی‌آنکه چشمه بپایان برسد؛ یا همچون ساقهٔ نیرومندی که درخت جهان از آن پدیدمی‌آید و ساقه بر ریشه استوار است و به جای خود ایستاده؛ یا واحد به مرکزی تشبیه می‌شود که خط دایره به گرد آن می‌گردد.

گروه دیگری از تصاویر با تمثیلهای تولید و نگرش و عشق بیان می‌شود: تولید، آفریدن از هیچ یا ساختن از مادهٔ اولیه نیست، بلکه جریان اسرارآمیز ادامهٔ زندگی از راه توالد است بدین‌سان که آنچه بعداً پدید می‌آید درست مانند چیزی که از آن پدید آمده است مستقل می‌شود. در رابطهٔ پدر و پسر، پسر نه اثری هنری معلق از پدر است و نه چیزی ساخته شده، بلکه موجودی مستقل است هرچند بخودی خود پیدا نشده بلکه از پدر پدیدآمده است. فلوطین واحد را پدر می‌نامد، عقل را پسر، و روح جهان را نوه.

تولید، در حال نگرش و تماشا روی می‌دهد. همهٔ باشنده‌ها نتیجه و حاصل نگرشند، و واحد، عقل را از راه نگرش تولید می‌کند. واحد،

ساکن می‌ماند برای آنکه ببیند، و در این حال عقل و باشنده می گردد. به سخن دیگر: آنچه در نتیجهٔ فیضان «شده» بود روی در واحد آورد و از واحد آکنده شد و در نتیجه، عقل شد. نگرش (تماشا)، چون چشم به طبقهٔ بالاتر به عنوان سرمشق می‌دوزد، در حال تماشا آنچه را بعد از اوست، به عنوان تصویر پدیدمی‌آورد، و این یکی نیز می‌نگرد و به عنوان نگرشی که از نگرش پدید آمده است تولید را ادامه می‌دهد. فرود آمدن و به اصل بازگشتن یکجا و در یك آن تحقق می‌یابد: در نگرش به بالا بازگشت به اصل تحقق می‌یابد و در تولید، فرود آمدن.

نگریستن، دوست داشتن است. عاشقان تماشاگرانند که روی در ایده‌ها دارند. جانوران نیز هنگامی که تولید مثل می‌کنند محرکشان مفهومهای ناآگاه است. تولید، یعنی عمل تماشا، اشتیاقی است به پدیدآوردن اشکال فراوان و تحقق بخشیدن به جهان. هر پدید آورده‌شده‌ای پدیدآورندهٔ خود را دوست دارد و آرزوی بازگشت به آن را در سر دارد.

واحد چون کامل است و چیزی نمی‌جوید و نیاز به چیزی ندارد، تقریباً لبریز می‌شود، و فراوانی و ملأ او جهان را پدید می‌آورد. ولی این پدید آمدن از واحد، چیزی از واحد نمی‌کاهد (همچنانکه خورشید روشنائی می‌بخشد و با این همه هیچ دگرگونیی در آن راه نمی‌یابد.) مراتب بعدی نیز با آنکه طبقات پس از خود را پدیدمی‌آورند، کاستی نمی‌پذیرند.

اما در نسبت مراتب به یکدیگر این قاعده صادق است: تولید-

خود برای این جریان مفهوم خاصی ندارد بلکه برای بیان معمای پیدائی جهان تنها به انبوهی از تصاویر و تمثیلها توسل می‌جوید:

پس از یکی (= واحد)، دیگری همچون هاله‌ای از روشنائی است که از آن می‌تابد و گرد آن را فرامی‌گیرد، همچون روشنائی به گرد خورشید، یا گرما به گرد آتش، یا سرما به گرد یخ، یا بوی خوش به گرد عطر. هرچه فاصله بیشتر می‌شود روشنائی کمتر می گردد، تا آنکه در تاریکی و خلأ و نیستی گم می‌شود.

تصویرهای دیگر، جهان را همچون آبی مصور می‌سازند که از سرچشمه می‌جوشد و در رودخانه‌ها می‌ریزد بی‌آنکه چشمه بپایان برسد؛ یا همچون ساقهٔ نیرومندی که درخت جهان از آن پدیدمی‌آید و ساقه بر ریشه استوار است و به جای خود ایستاده؛ یا واحد به مرکزی تشبیه می‌شود که خط دایره به گرد آن می‌گردد.

گروه دیگری از تصاویر با تمثیلهای تولید و نگرش و عشق بیان می‌شود: تولید، آفریدن از هیچ یا ساختن از مادهٔ اولیه نیست، بلکه جریان اسرارآمیز ادامهٔ زندگی از راه توالد است بدین‌سان که آنچه بعداً پدید می‌آید درست مانند چیزی که از آن پدید آمده است مستقل می‌شود. در رابطهٔ پدر و پسر، پسر نه اثری هنری معلق از پدر است و نه چیزی ساخته شده، بلکه موجودی مستقل است هرچند بخودی خود پیدا نشده بلکه از پدر پدیدآمده است. فلوطین واحد را پدر می‌نامد، عقل را پسر، و روح جهان را نوه.

تولید، در حال نگرش و تماشا روی می‌دهد. همهٔ باشنده‌ها نتیجه و حاصل نگرشند، و واحد، عقل را از راه نگرش تولید می‌کند. واحد،

ساکن می‌ماند برای آنکه ببیند، و در این حال عقل و باشنده می گردد. به سخن دیگر: آنچه در نتیجهٔ فیضان «شده» بود روی در واحد آورد و از واحد آکنده شد و در نتیجه، عقل شد. نگرش (تماشا)، چون چشم به طبقهٔ بالاتر به عنوان سرمشق می‌دوزد، در حال تماشا آنچه را بعد از اوست، به عنوان تصویر پدیدمی‌آورد، و این یکی نیز می‌نگرد و به عنوان نگرشی که از نگرش پدید آمده است تولید را ادامه می‌دهد. فرود آمدن و به اصل بازگشتن یکجا و در یك آن تحقق می‌یابد: در نگرش به بالا بازگشت به اصل تحقق می‌یابد و در تولید، فرود آمدن.

نگریستن، دوست داشتن است. عاشقان تماشاگرانند که روی در ایده‌ها دارند. جانوران نیز هنگامی که تولید مثل می‌کنند محرکشان مفهومهای ناآگاه است. تولید، یعنی عمل تماشا، اشتیاقی است به پدیدآوردن اشکال فراوان و تحقق بخشیدن به جهان. هر پدید آورده‌شده‌ای پدیدآورندهٔ خود را دوست دارد و آرزوی بازگشت به آن را در سر دارد.

واحد چون کامل است و چیزی نمی‌جوید و نیاز به چیزی ندارد، تقریباً لبریز می‌شود، و فراوانی و ملأ او جهان را پدید می‌آورد. ولی این پدید آمدن از واحد، چیزی از واحد نمی‌کاهد (همچنانکه خورشید روشنائی می‌بخشد و با این همه هیچ دگرگونیی در آن راه نمی‌یابد.) مراتب بعدی نیز با آنکه طبقات پس از خود را پدیدمی‌آورند، کاستی نمی‌پذیرند.

اما در نسبت مراتب به یکدیگر این قاعده صادق است: تولید-

کننده ساده‌تر از تولید شده است و هر تولید شده‌ای بدتر از تولید کننده است. هیچ طبقه‌ای به طبقهٔ بعدی نیاز ندارد ولی عکس این حالت صحیح است. هیچ‌چیز از آنچه پیش از او، یعنی برتر از اوست، جدا نیست.

می‌پرسیم: تولید شده چرا باید همیشه بدتر از تولید کننده باشد؟ آنچه از مبدأ پدیدمی‌آید ممکن است بیشتر و بهتر بشود، و تولید ممکن است سبب ارتقا باشد نه نزول. فلوطین این پرسش را بمیان نیاورده است، ولی پاسخ سؤال ما را در همهٔ تمثیلهایش می توان یافت: روشنائیی که از منبعی می‌تابد کمتر از خود منبع است.

هر گذر از مرتبه‌ای به مرتبهٔ بعدی ویژگی خاص خود را دارد. وقتی که واحد در سکون و سکوت ابدی نزد خود می‌ماند و در عین حال واقعه‌ای در گرداگرد آن روی می‌دهد، این روی دادن چگونه صورت می‌گیرد؟

واحد، عقل نیست. «واحد چگونه می‌تواند عقل را پدید آورد؟ بدین‌سان: واحد روی در خود داشت و در خود می‌نگریست، و این نگرش، عقل است.» عقل در نتیجهٔ تحول واحد پدیدنمی‌آید بلکه از خود عقل پدید می‌آید. عقل درحال اندیشیدن «در آغاز یکی است ولی همچنان نمی‌ماند بلکه بی‌آنکه خود دریابد خواب‌آلود می‌گردد و کثرت می‌یابد. عقل گسترش می‌یابد چون می‌خواهد بر همه چیز دست بیابد.»

پس از عقل، روح جهان است و پس از آن طبیعت. روح جهان در حال تماشای صور اصلی در ایده‌های عقل، جهان را پدید می‌آورد:

بی‌نقشه و بی آنکه آن را بسازد، بیصدا و بی‌تلاش و زحمت. هیچ چیز از دسترس او دور نمی‌ماند، و او خود بر همهٔ چیزهائی که نمی خواهند با هم سازگار گردند تسلط می‌یابد، زیرا همه چیز است و همه چیز می‌ماند.

فلوطین این جریان را همچون رویدادی ضروری می‌اندیشد. می پرسیم این چگونه ضرورتی است؟ فلوطین پاسخ می‌دهد: تا هنگامی که در سلسلهٔ مراتب اشیاء هنوز چیزی می‌توانست‌پدیدآید، ممکن نبود جهان در حال سکون و به صورت معقول (= به اندیشه دریافتنی) ساکن و آرام بماند زیرا اقتضای طبیعت هرچیز این است که آنچه را در مرتبهٔ پس از آن قراردارد پدیدآورد. تنها ماده، که بی‌نیروترین و ناتوانترین اشیاء است، مرتبه‌ای پائینتر از خود ندارد. همچنانکه همهٔ ذوات همینکه به درجهٔ کمال رسیدند شروع به تولید می‌کنند و آماده نیستند در خود ساکن بمانند بلکه چیزی دیگر پدیدمی‌آورند، واحد نیز چنین است. زیرا چگونه ممکن است «کاملترین و بهترین ذوات در نزد خود متوقف بماند و روی ننماید. مگر ناتوان است؟»

وقتی‌که فلوطین می‌گوید هستی همچون نتیجهٔ فرعی نخواسته‌ای از «برتر از هستی» (برتر از باشنده) پدیدمی‌آید، مرادش از این مفهوم ـ و هر مفهوم و تصویری ـ اشاره به آن چیزی است که در هیچ مفهوم و هیچ تصویری نمی‌کنجد. او به هیچ روی مثلاً نظر به ضرورتی ندارد که بر واحد و ذات نخستین فرمانروا باشد، چه، در این صورت ضرورت اصل و منبع می‌بود و نیرومندتر از برتر از هستی واحد می‌بود.

در مقابل نزول، صعود است. صعود، در هر عمل تولید به عنوان نگریستن به مرتبهٔ بالاتر، و درعشق پدیدآمده به پدیدآورنده، حاضر است.

آیا مراد از صعود این است که همهٔ ذوات مراتب پائینتر، برکشیده شدن به مقام بالاتر را آرزو دارند؟ آیا پیش آمده است که ذاتی فرودآمده به حال اول بازگردد، یا بدی دوباره نیك شده باشد بنحوی که سرانجام واحد در نیکبختی و به خودبسندگی بینهایت، تنها بماند؟ به هیچ وجه! اگر هستی «برتر از هستی» تنها و همه چیز می‌بود در آن صورت همه چیز بی آنکه شکلی بپذیرد در او پنهان می‌ماند و از هستی چیزی در میان نمی‌بود.

جهان همچون مرحلهٔ تحول و گذر، هم در روشنائی است و هم در تاریکی: زیبا و عالی و الهی است زیرا از واحد پدیدآمده است؛ در عین حال تصویری مبهم و پر از عیب و نقص است زیرا همه جا مادهٔ بی‌نظم، آن دروغ هستیِ نیستی، سبب کجی و زشتی است. تا آن حد که هستی به اشیاءِ شکل‌می‌دهد، زیبائی و نیکی و حقیقت است؛ ولی تا آن حد که به سبب ماده در هر یك از اشیاءِ، حتی در بهترین باشنده‌ها، مقداری بی‌شکلی باقی‌می‌ماند، وجود ماده علت زشتی و بدی و بی‌حقیقتی است.

از این رو در نظر فلوطین این هر دو صورت ممکن و درست است: شادمان شدن و نشاط یافتن در برابر هستی جهان به عنوان تجلی واحد در همهٔ مراتب هستی (واحد از کثرت ملأ لبریز شد، فیضان واحد)؛ و آرزو به آزاد شدن از جهان و رهائی یافتن از هستی

که خود تصویر تاریکی است که به واسطهٔ مادهٔ نباشنده آشفته گردیده، و بازگشت به هستی راستین و سپس به واحد، خلاص‌شدن از صورت نمود و پوستهٔ تهی، و دوباره ملأ و هستی شدن (حتی فلوطین می‌گوید بهتر آن بود که عقل، هستی خود را نمی‌گسترد زیرا به سبب این گستردگی بود که پس از واحد، دومی پدیدآمد و آنگاه همهٔ مراتب هستی و جریان دایره‌وار جهان.)

وقتی که اندیشهٔ فلوطین به صورت «دستگاهی» بیان می‌شود چنانکه ما کردیم، چنین می‌نماید که این دستگاه حکایتی است آکنده از مفهومها و تصاویر. ولی در برابر ارتباطهای منطقی این اندیشه و تمثیلهائی که برای مصور ساختن آن بکار می‌رود، این پرسش پیش می‌آید که فلوطین این مطالب را از کجا می‌داند؟ او برای آنچه می گوید دلیلی منطقی یا تجربی نمی‌آورد. آیا همهٔ آن مطالب داستانهائی نیستند که هیچ‌گونه شناسائی از آنها بر نمی‌آید؟ این دستگاه زادهٔ خیال است و همان را به صورت دیگر نیز می‌توان ساخت و پروراند.

در برابر این ایراد باید گفت: تشریح دستگاه به صورت حکایت سبب می‌شود که فلسفهٔ فلوطین به نحو نادرستی نمایان شود. فلسفهٔ او بدین منظمی نیست. درست است که در آن حکایت همهٔ طرحهای او گنجانده شده است ولی در فلسفهٔ او هر یك از آنها در ارتباطهای دیگری نمایان است. دربارهٔ اینکه بینش فلسفی واقعی چگونه از راه آن طرحها تحقق می‌یابد، فلوطین خود می‌گوید: آنجا که واحد ـ که هیچ یك از چیزهائی که پس از او هستند، نیست ـ در برابر ما حضور

می‌یابد، باید درنگ کنیم و بایستیم و در شگفتی فروبرویم و آرام بگیریم و بنگریم. باید او را در چیزهائی که پس از او هستند و جز شبح و تصویر مبهمی از او نیستند، باز بشناسیم.

باید دعا کنیم: در برابر این پرسش که هستی چگونه از واحد پدید می‌آید و چرا واحد در خویشتن نمی‌ماند، فلوطین می‌گوید: «در این باره باید بدین‌سان سخن بگوئیم که روی در خدا بیاوریم و هنگامی که در برابر او تنها قرار می‌گیریم، با تمام روحمان دست به دعا برداریم.» این سخن را بدین گونه می‌توان تفسیر کرد که فلوطین به دعا از خدا می‌خواهد که به او شناسائی ببخشد، ولی این تفسیر درست نیست. او نمی‌خواهد از راه دعا چیزی طلب کند بلکه می خواهد به واسطهٔ دعا و در حال دعا چنان بتنهائی در برابر واحد قرار بگیرد که بتواند آن حضوری را که تنها به یاری آن می‌توان دربارهٔ موضوع آن سؤال سخن با معنائی گفت، بدست آورد. نخستین گام در این راه، شناسائی فرضیه‌ای نیست که در «تز»ی گنجانده و سپس نتایجی از آن گرفته شود، بلکه نگرش و تماشائی است که هم اصل و مبدأ اندیشه است و هم غایت آن. چنان نیست که موضوعی عینی در برابر چشم آورده شود و مورد بررسی قرار گیرد بلکه سخن از آکندگیی درونی است که عین و ذهن را پشت سر نهاده است.

کاری که باید بکنیم این است که از تصورات برتر برویم و با گذشتن از امور و اشیاء جهان به آن چیزی برسیم که دیگر موضوعیت ندارد: «آنگاه خدا را بخوان و از او بخواه که بیاید. شاید بیاید و جهان غنی خود را با خود بیاورد.» دربارهٔ واحد سخن می‌گوئیم،

ولی او را بزبان نمی‌آوریم. به او از راه شناسائی دست نیافته‌ایم، ولی چنان نیست که او را اصلاً نداشته باشیم.

باید از تجربهٔ واقعیت خودمان آغاز کنیم. «حتی وقتی هم که واحد را اصل و منبع و علت می‌نامیم، دربارهٔ او سخنی نمی‌گوئیم بلکه تنها دربارهٔ خودمان حرف می‌زنیم زیرا چیزی از او در ما هست، در حالی که خود او در خود اوست. چیزهائی که ما به گردشان می گردیم و دربارهٔشان سخن می‌گوئیم تنها تفسیر تمایلات و کششهای خود ما می‌توانند بود، در حالی که ما گاه به واحد نزدیك می‌شویم و گاه از آن دور می‌گردیم.» جای دیگر دربارهٔ واحد نخستین گفته می شود: «باید او را تا آنجا که ممکن است به نام چیزی شبیه آنچه در خود ما هست بخوانیم، زیرا در ما هم چیزی از او هست؛ یا به‌عبارت بهتر: برای آنان که سعادت بهره‌وری از او را دارند هیچ نقطه‌ای نیست که او در آن نباشد.» با هر نام که ما، در حال اندیشیدن، ماهیت واحد را بیان می‌کنیم «با این بیان سخنی دربارهٔ آن ماهیت نمی‌گوئیم بلکه می‌کوشیم آن را تا آنجاکه میسر است برای خودمان دریافتنی سازیم.» ما دربارهٔ آثار واحد مانند مجذوبان و مسحوران سخن می‌گوئیم که «می‌دانند چیزی برتر و عالیتر در درون خود دارند بی‌آنکه بدانند آن خود چیست.»

این تجربه، که فلوطین اندیشهٔ خود را از آن آغاز می‌کند، همچون پدیده‌ای روانی قابل شناختن نیست بلکه خود آن تجربه نخستین‌بار در اندیشه‌هائی روشن می‌شود که محرك خود را نمی‌شناسند و با این همه به گرد آن می‌گردند بنحوی که معنی خود را از آن

می‌یابند. مطلب در اینجا شناسائی تجربه‌ها و احوالی به یاری علم روانشناسی نیست، بلکه روشن شدن خود من اندیشنده است در خود هستی.

همچنانکه فلوطین خود واحد را نمی‌شناسد بلکه تمایلات و کششهای درونی خود را به سوی واحد در می‌یابد، لوتر نیز شناسائی موضوعی خدا را ردمی‌کند و به جای آن سخن از تجلی خدا، که راه ما را به سوی خود می‌نماید، بمیان می‌آورد. کانت به میان تهی بودن هرگونه شناسائی ماوراء طبیعت پی‌می‌برد و می‌کوشد آگاهی به معقول (آنچه تنها به اندیشه در می‌آید) را در عمل آزادانه ژرفتر سازد. اینجا می‌توان میان طرز فکرهایی که با هم اختلاف ماهوی دارند شباهتی دید.

پس از آنکه نقطهٔ حرکت فلوطین را در نظر آوردیم، روشهای فعالیت فلسفی او آشکار می‌شود و می‌کوشیم با توجه به آنها به محتوای اندیشیدنش پی ببریم.

۱. اندیشهٔ فلوطین از هر چیز معین و معلوم و از هر شکل و صورت دریافتنی فراتر می‌رود: از کثرت باشنده‌ها فراتر می‌رود و روی در هستی واحد دارد، خدایان متعدد را پشت سر می‌نهد و به خدا می‌رسد، از عقل می‌گذرد و با آنچه اصل و منبع عقل است سر و کار می‌یابد، از آنچه شناختنی است برتر می‌رود و به آنچه نشناختنی است می‌پردازد، و از هستی فراتر می‌رود و به برتر از هستی روی

می‌آورد. هر باشنده و اندیشیدنیی پشت سر نهاده می‌شود برای رویاروئی با آنچه برتر از آن و پیشتر از آن است.

۲. این فراتر رفتن از طریق سلسله‌ای از مراتب شناسائی صورت می‌گیرد و در هر فراتررفتنی، آنچه در مرتبهٔ بالاتر است و به خاطر آن فراتر رفته می‌شود، حضور می‌یابد. تجربهٔ واپسین که بیان نشدنی می‌ماند، نقطهٔ اصلی و نهائی می‌شود و با عبارت «یگانه شدن با واحد» اشاره‌ای به آن می‌شود و پایان راه مراتب شناسائی به آن می‌انجامد.

۳. تعالی و فراتررفتن از دنیای تجربی به عالم برتر ازتجربه، با سودجستن از مقوله‌های معین متعدد صورت می‌گیرد و نتیجه همیشه یکسان است: نگاه از زندگی به سوی زندگی راستین متوجه می‌شود، از اشکال به اشکال ابدی، از حرکات به حرکت نخستین، از زیبائیهای بسیار به خود زیبائی. آنچه دست یافتنی و دریافتنی است، خود راهی است به سوی در نیافتنی. در عین حال، راه پیشرفت با سودجستن از مقولات، آکنده از تمثیلهاست تا به یاری اشباح و تصاویر چشم را به دیدن صورت اصلی باز کند. «چگونگی سایهٔ نیك به ما می‌نماید که صورت اصلی خود نیك را چگونه باید بیندیشیم.» چون در حال اندیشیدن به سوی کیهان عقل پیش می‌رویم می‌بینیم که این سایه‌ها گرد آن را فراگرفته‌اند، و همینکه به آن رسیدیم... «آنکه به دیدار کیهان عقل نائل می‌شود باید به فکر آفریننده‌ای بیفتدکه پسری بدین زیبائی و کمال پدیدآورده است.»

۴. همهٔ روشها تحت تاثیر انگیزه‌ای واحد قرار دارند: کوشش

و تلاش روح برای رسیدن به اصل خویش. رسیدن به این هدف نیکبختی روح است. روح منبع خویش را در نگریستن و تماشا می تواند یافت و درعشق و یادآوری اصل وتبار خویش، و در پاك شدن. دربرابر روح دو امکان هست: عروج، ونزول بیشتر. اندیشیدن فلسفی روح را بر سر این دو راه می‌آورد. این اندیشیدن نه تنها راه را برای روح می‌گشاید، بلکه او را از سعادت تماشائی که با عشق شناسائی توأم است بهره‌ور می‌سازد.

ابزار کار (و در عین حال، نماد) این نحوهٔ تفکر، آن تصویر جهان است که ما هنگام تشریح دستگاه فلسفی فلوطین به صورت طرحی کلی آوردیم. این تصویر در اصل همیشه همان است ولی در شرح و بیان و تجلی دگرگون می‌شود، و چارچوبی است که اندیشه‌ها، که از نحوهٔ سنتی تفکر فلسفی تغذیه می‌کنند، از آن گرفته می‌شوند.

در این اندیشیدن فلسفی، معیار حقیقت بداهتِ عقلی اندیشه نیست. ما در هر وضع و در هر مقام که هستیم، در حال حسرت و آرزو، در حال تماشا و در حال عشق‌ورزی به آنچه برتر از ماست، روزگار می‌گذرانیم. چون اینجا آگاهی مطلق بر خود یقین دارد، و چون آنچه روی می‌دهد روشن‌شدن آگاهی بر خود است نه توضیح و توجیهی مبتنی بر امور دیگر، از این‌رو رسیدن به حقیقت این گونه تفکر از راه منطقی و موضوعی ممکن نیست، بلکه حقیقت در این آگاهی آنجاست که توافق یا تعارض با وجود خود، محسوس می‌شود. فهمیدن، در عین حال فهمیدن خود است خواه از طریق توافق و

خواه در تعارض. مطالعهٔ موضوعی صرف، بی آزمودن حقیقت، و تشریح و بیان آن به صورت سرگذشت یا درس، به فهمیدن یاری نمی‌کند.

۳

تعالی به طور کلی

فلوطین در فراتررفتن از دنیای محسوس، در دو گام با افلاطون همراه است. گام اول از دنیای محسوس فراتر می‌رود و تنها با عالم معقول (آنچه تنها به یاری اندیشه دریافتنی است) سر و کار می‌یابد: سه گوشهٔ دیدنی هیچ گاه برابر با سه گوشهٔ دقیق نیست. حقایق ریاضی تنها در جهان آرمانی (ایده‌آل) وجود دارند. ولی محتوای این جهان آرمانی بیش از اشکال ریاضی است و همهٔ اندیشیدنیها را در بر می‌گیرد. این جهان آرمانی چیزهای اندیشیدنی ـ که تنها از راه اندیشه می‌توان بدان راه یافت ـ، جهان لایتناهی صور اصلی است که جهان محسوس، تصاویر و سایه‌هائی از آن را به ما می‌نماید.

جهان محسوس و جهان معقول، تا آنجا که در آنها در محدودهٔ محسوسات یا معقولات می‌مانیم، در آگاهی ما هستند. نخستین گام برای رفتن به سوی دنیای معقولات نقطهٔ حرکت برای گام دوم است: برای فراتر رفتن هم از محسوسات و هم از معقولات. فلوطین در جهان اندیشیدنیها هنوز آرام و قرار نمی‌یابد بلکه در جست‌وجوی ژرفا و مبدأ این جهان نیز برمی‌آید و می‌پرسد: این جهان از کجاست؟ ولی پاسخ این پرسش را دیگر از راه اندیشه نمی‌تواند یافت، زیرا

هرچه در اندیشه می‌گنجد جزئی از جهان اندیشیدنیهاست؛ آنچه او می‌خواهد فراتر رفتن از این جهان است. گامی که اینجا برداشته می‌شود، گام چنان اندیشیدنی است که دیگر اندیشیدن نیست. اینجا اندیشیدن از کار باز می‌ماند: این قدر می‌توان اندیشید که چیزی هست که اندیشیدنی نیست. اندیشه به مرزی می‌رسد که فراتر از آن نمی‌تواند برود؛ ولی خود همین مرز، چون اندیشه می‌اندیشدش، به فراتر رفتنش می‌خواند.

فلوطین به کجا می‌رسد؟ به آنچه در اندیشه نمی‌گنجد: «نامش نخستین است زیرا بسیطترین چیزهاست؛ بسنده به خویش است زیرا از چیزهای کثیر ترکیب نیافته است؛ در چیزی دیگر نیست؛ چون نه از چیزی بر آمده است و نه در چیزی دیگر است و نه ترکیب یافته از چیزهای کثیر است، پس بضرورت هیچ چیز نمی‌تواند برتر از او باشد.» به نام «واحد» خوانده می‌شود و به نام «نیك». روح در این تلاش است که به او برسد و «مادام که چیزی هست برتر از آنچه حضور دارد، روح پر می‌گشاید و می‌خواهد برتر برود، ولی برتر از «نیك» نمی‌تواند رفت.»

آنچه در فراتر رفتن مقصد و غایت است به نام خوانده می‌شود: نخستین، واحد، نیك. ولی خود او آن نیست که این نامها بیانش می‌کنند. از این رو فلوطین می‌گوید: «چنین کن: وقتی که نیك را بزبان می‌آوری در اندیشه چیزی بر آن میفزای، زیرا هر قدر که به آن بیفزائی به همان قدر از آن می‌کاهی.» مراد این است که نام بردن سبب نمی‌شود که آن چیز، اندیشیدنی بشود، بلکه: «خود نام بردن،

و گفتن اینکه یکی است، غلط است.» از راه بیان منفی (صفات سلبی) باید هرگونه اندیشیدنی بودن را از او دور نگاه داشت. از این رو در باره‌اش گفته می‌شود: بی‌نیاز است، معلق از هیچ چیز نیست، جز برای خویشتن نیست، هیچ آمیزشی ندارد، از هر گونه اتفاقی بودن و ترکیب بری است. صفات سلبی اشاره هستند به آنچه او نیست. نه هستی است، نه باشنده، نه اندیشیدن؛ نه خود آگاهی، نه زندگی، و نه حرکت. هرچه به اندیشهٔ ما بیاید که بگوئیم آن است، آن نیست.

فلوطین به اصرار و تکرار می‌گوید: هنگامی که می‌خواهی واحد را بزبان بیاوری یا به او آگاه گردی همه چیز را از او دور کن، و پس از آنکه همه چیز را دور کردی در این اندیشه مباش که چیزی می‌توانی بر او بیفزائی یا نه، بلکه بیندیش تا ببینی آیا هنوز چیزی مانده است که در اندیشه‌ات از او دوری نکرده‌ای؟

هستی راستین را نیز بدان جهت نام می‌برد که مجبور است آنچه را در اندیشه دارد با کلمات بیان کند. کسی که بخواهد دقیق باشد او را «آن» و «این» نیز نباید بنامد. او خود فرق و اختلافی با چیز دیگر ندارد و در خود او نیز هیچ گونه تضاد و اختلافی نیست. وقتی که می‌شنویم: نمی‌اندیشد و عقل نیست، چون ربطی با هیچ چیز ندارد و نیازمند چیزی نیست پس احتیاج ندارد که در بارهٔ چیزی بیندیشد؛ حتی در بارهٔ خودش نیز نمی‌اندیشد و بنابر این خود آگاهی هم ندارد زیرا دوگانگی و کثرت در او نیست،... وقتی که این بیانها را در باره‌اش می‌شنویم نباید او را که به اندیشه در نمی‌آید و اندیشیده نمی‌شود، هیچ بینگاریم، بلکه باید با او به عنوان ملاء

حیران کننده روبرو گردیم.

ما در برابر هر منفی دچار بهت می‌شویم. فلوطین می‌پرسد: «آیا جای دارد سوءظن بیابیم و بگوئیم هیچ است؟» آنگاه خود پاسخ می‌دهد: «قطعاً او از نوع چیزهائی نیست که او خود منبع و مبدأ اصلی آنهاست» و از این رو نمی‌توان گفت هستی است، یا اندیشیدن، یا زندگی، زیرا برتر از همهٔ آنهاست. او آن چیزی است که آنها نیستند، نه برای آنکه کمتر است بلکه برای آنکه بیشتر از آنهاست. بدین جهت فلوطین «نه» را در محل مثبت بکار می‌برد. واحد چون بیشتر است از این رو آن چیزی را که او نیست در خود دارد و چنان نیست که آن را نداشته باشد. «بی آگاهی نیست بلکه همهٔ محتواهایش در اوست... زندگی در اوست... اوخود، اندیشیدن خود خویش‌است به یاری نوعی خود آگاهی، یعنی اندیشیدنی در سکون دائم، غیر از اندیشیدن عقل.» فلوطین می‌خواهد بگوید نیستی او به معنی غنائی حیرت انگیز است، و این نکته را با این عبارت بیان می‌کند: «لازم نیست آنکه چیزی می‌دهد آن چیز را داشته باشد (یعنی خود دهنده، آن چیز باشد.) دهنده برتر و والاتر است و آنچه داده می‌شود پستتر و پائینتر. اگر عقل زندگی است، پس دهنده زندگی داده است، ولی خود او زیباتر و والاتر از زندگی است... زندگی عقل، سایه و شبحی از اوست نه زندگی او.»

آنچه نمی‌توان اندیشید به گفتن در نمی‌آید. از این رو آنجا که سخن از آن واحد نیندیشیدنی بمیان می‌آید، گفتار فلوطین آکنده از گفتن و پس گرفتن است. هنگامی که وصف او با عبارت «بکلی غیر

از همه چیز» بیان می‌شود ناچار او را با مقولهٔ غیریت می‌اندیشیم و دیگر آن تعالی که منظور است به جای خود نمی‌ماند، زیرا از طریق اندیشیده‌شدن، دوباره وارد محدودهٔ آگاهی می‌شود. از این رو گفته می‌شود: بیرون از همهٔ مقولات است، «آن سوی همهٔ آنهاست»، بکلی چیز دیگری است، در باره‌اش باید گفت «بیشتر از» یا «برتر از». ولی همهٔ این وصفها هم پس گرفته می‌شود. به زبان آوردن این عبارات در حال تعالی و فراتررفتن، معنی دارد ولی فقط درصورتی که نارسائیشان آشکار شود.

گاه هم پس گرفتن بدین صورت است: آنچه در بارهٔ واحد گفته می‌شود در واقع در بارهٔ خود او نیست بلکه در ارتباط با ماست: خود واحد را چنانکه هست بیان نمی‌کند، بلکه او را آن‌گونه که ما می‌اندیشیم وصف می‌کند «او برای خویشتن و در خویشتن خوب نیست بلکه از نظر چیزهای دیگر خوب است.» «وقتی که او را علت می‌نامیم، با این نام آنچه را از او روی می‌دهد بیان نمی‌کنیم بلکه آنچه را در ما روی می‌دهد بزبان می‌آوریم.» بنابر این رابطهٔ علیت در اینجا بدین سان است که علت، علت نیست بلکه از دیدگاه معلول و نتیجه چنان می‌نماید. از این رو ارتباطش با ما نیز تنها ارتباطی است که از دیدگاه ما ارتباط بنظر می‌آید. ولی این پس گرفتن نیز پس گرفته‌می‌شود و دوباره با قاطعیت کامل گفته می‌شود که هرچه هست و هرچه زنده است از واحد است. «همهٔ ذوات در آرزوی رسیدن به او هستند چنانکه گوئی پی‌برده‌اند به اینکه بی او نمی‌توانند بود.»

فلوطین، آنجا که سخن از واحد می‌گوید، سخن از ژرفنای روحش بر می‌آید ولی می‌داند که باید اندیشهٔ دست یافتن به او را از سر بدر کند. در آوردن عبارات ضد و نقیض نیروی ابداعش پایان ناپذیر است: ذات نخستین چیزی از دست نمی‌دهد زیرا همچون علت در معلول متجلی نمی‌شود؛ سبب می‌شود که چیزهای دیگر «بشوند» ولی مجبور به این عمل نیست؛ فقط لبریز می‌شود و فیضان می‌یابد بی‌آنکه ملأش کاستی بیابد. واحد در حال سکون کامل است و به سوی آنچه پس از او «می‌شود» نمی‌نگرد. اگر آنچه پس از او می‌شود، «نمی‌شد» برای او اهمیتی نداشت. همیشه در خویشتن می‌ماند بی‌آنکه تقسیم شود، چیزی از دست نداده است و به چیزی نیاز ندارد. ولی آنچه «شده» است روی در او می‌آورد و او را می‌نگرد و از او آکنده می‌شود.

هنگامی که ما خود در اندیشهٔ فلوطین، که از هر اندیشیدنیی فراتر می‌رود، شرکت می‌جوئیم می‌بینیم این فلوطین بکلی غیر از فلوطینی است که فلسفه‌اش را به صورت طرح کلی یک دستگاه شنیدیم.

نخستین بار هنگامی که اندیشه‌هایش را براستی دنبال می‌کنیم، پرسش بنیادی هستی بدان‌سان که او در نظر دارد آشکار می‌شود بی‌آنکه در سخنانش پاسخی بیابیم که دانستنی به ما بدهد.

فلوطین، واحد را که واپسین غایت فراتر رفتنهای اوست به نام خدا نیز می‌خواند. می‌گوید: همهٔ دیدنیها و اندیشیدنیها وروح و تمام آنچه ما هستیم و در می‌توانیم یافت، در برابر خدا چیزهائی

فرعی و فروترند. این فراتررفتن از هرگونه محتوا و هر بزرگی و شکوه و جلال دنیائی و حتی از عقل و روح در جست و جوی خدا، خاصه استواری و سختگیری و بی‌ملاحظگی فلوطینی در این فراتر رفتن، که به هیچ امکان اندیشیدنی بودن و دریافتنی بودن اجازه نمی‌دهد که مانعی در راهش پدید آورد، به هیچ وجه امری بدیهی نیست. نه این گونه دیدن همهٔ ژرفاها و همهٔ نیروها بدیهی است، و نه آن‌گونه چشم دوختن به مرکز یگانه.

ولی فلوطین خدا را کیهان روح و روح جهان نیز می‌نامد. برای او هر ستاره خدائی است و گذشته از خدایان دمونها نیز هستند که فضا را پر کرده‌اند. برایش «الوهیت» مطابق سنت یونانی شامل عدهٔ بسیاری است. ولی اندیشهٔ فلوطین ـ همچنانکه از باشنده‌ها ـ از خدایان نیز فراتر می‌رود و در این عروج، به سوی خدائی کشیده می‌شود که همهٔ اندیشه‌اش وقف اوست. این خدا را نه به زبان می‌تواند بیاورد و نه اندیشه‌اش به او راه می‌یابد، و نامش ـ مانند خدایان دیگر ـ خداست. این نام به نحو صریح پس گرفته نمی‌شود هرچند نمی‌توان او را با خدایان دیگر در یک سطح قرار داد. هیچ فیلسوفی مانند فلوطین شیفتهٔ واحد نبوده است. ولی این واحد، خدای زندهٔ کتاب مقدس نیست، بخشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. خدای فلوطین موضوع عشقی بینهایت است، ولی خود او عشق به آفریدگان ندارد. همه چیز از اوست ولی نه بر اثر ارادهٔ او. برای این خدای یکتا، نه تشریفات مذهبی هست و نه جامعه‌ای مذهبی. روح با واحدی که در اوست به سوی «واحد یگانه» می‌گریزد. خدا را

می‌توان، به شرط زندگی اخلاقی، در آنچنان اندیشیدن فلسفیی یافت که از هر گونه تعیین و تشخیص پرهیز کند. دعا کردن، حرکت به سوی خداست در حال اندیشیدن فلسفی.

می‌گوید خدای یکتا برای ما مهمترین چیزهاست: «وقتی که وی در او داریم هستی ما هستی به معنی والاتری است؛ در دوری از او هستی به معنی پائینتری داریم. زندگی در این جهان، بی‌وطنی و تبعید است.» ولی این خدا همچون ذاتی شخصی روی به ما نمی‌کند و محبتی به ما ندارد. «اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست، ولی ما به او مشتاقیم و برای او هستیم.» فلوطین مانند بسیاری از فیلسوفان (ارسطو، اسپینوزا) عشق خدا را به آدمیان نمی‌شناسد، بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا پایهٔ زندگی راستین است.

۴

پله‌های شناسائی

فراتر رفتن از همه چیز تا آنچه از آن فراتر نمی‌توان رفت، پایه پایه، از راه پله‌های شناسائی، صورت می‌گیرد. فلوطین از سه مرحلهٔ ادراك حسی، فهم، و خرد (عقل) سخن می‌گوید. ادراك حسی هنوز توأم با اندیشیدن نیست. فهم از راه جدا کردن و فرق نهادن و تمیز و تشخیص، و ازطریق دلیل و استنتاج و تفکر مبتنی بر فرضیات ـ با پیمودن بیراهه‌ای ـ به شناسائی می‌رسد. خرد به نحو مستقیم و بدون اندیشیدن مبتنی بر فرضیات، در چیزهای جدا جدا و کثیر، وحدت را می‌بیند و در واحد کثرت را.

ولی بالای آن سه مرحله، مرحله‌ای است که دیگر اندیشیدن نیست، بلکه بیشتر از اندیشیدن، و آن سوی اندیشیدن است: یگانه شدن با واحد. در این یگانه شدن همهٔ موضوعات و خود من از میان برمی‌خیزند در حالی که از منبع همهٔ هستیها آکنده‌اند و خود هستی می‌گردند.

بنابراین، اندیشیدن میانگینی است میان کمتر از اندیشیدن و بیشتر از اندیشیدن. اندیشیدن چیست؟ اندیشیدن تحقق می‌یابد در حالی که خودش را از موضوع اندیشه جدا نگاه می‌دارد و موضوع

اندیشه را از دیگر موضوعهای اندیشه تمیز می‌دهد. اندیشیدن باید توأم با کثرت باشد.

در این مرحلهٔ وسطی، میان پایبندی به حس و وحدت آن سوی اندیشیدن، فلوطین قائل به دو چیز است: فهم صرف، و خرد. فهم به تفکر مبتنی بر فرضیات و به استنتاج توسل می‌جوید و بدین ترتیب بیراهه‌ای می‌پیماید و با یاری گرفتن از ابزار، چیزی می‌سازد. ولی خرد، به خلاف فهم، می‌نگرد و تماشا می‌کند: به طور مستقیم در کثرت واحد را می‌بیند. همچنانکه مصریان در خط تصویری (هیروگلیف) خود چیزها را می‌بینند، نگریستن نیز موضوعات خود را با یك عمل در می‌یابد نه به واسطهٔ اندیشیدن منطقی و استنتاج. همانگونه‌که آفریدگار جهان، جهان را بدین‌سان نمی‌آفریند که جزئی را پس از جزئی در نظر آورد و درباره‌اش بیندیشد ـ مانند استادکاران که با دست و به یاری ابزار چیزی می‌سازند ـ، بلکه همه چیز را در یك آن پدیدمی‌آورد، آدمی نیز آن گاه که از اندیشیدن مبتنی برفهم فراتر برود، ذات اشیاء را در یك نظر می‌بیند و در می‌یابد.

نکتهٔ اساسی برای فلوطین این است که حتی نگریستن (تماشای) متفکرانهٔ عقل، که دقیقترین و والاترین نگریستنهاست، در اندیشیدن دربارهٔ اشکال ابدی یا بنیادی نیز به هدف نمی‌رسد. زیرا هرجا که عقل هست اندیشیدن هم هست. عقل نخستین‌بار از طریق «دیگربودن» ممکن می‌شود. واحد عقل، تصویر واحد بی‌جدائی، تنها وقتی هست که عقل در عین حال هم اندیشنده است و هم آنچه اندیشیده می‌شود، و موضوعاتش نیز جداشده‌اند به یکی‌ها و دیگرها. بنابراین، عقل

همیشه در دوئی دوگانه است: اندیشنده و آنچه اندیشیده می‌شود، یکی و دیگری. اگر غیریت و جدائی دوئی کنار گذاشته شود، واحد فقط سکوت است. دریافتن مستقیم واحد خود خویش را، «حرکتی است ساده و عین خود، و چیزی اندیشیدنی در آن نیست.»

ولی فلوطین گاه، نگریستن به ذات و ماهیت موضوعات را، نگریستن (تماشا) می‌نامد و گاه، یگانه شدن در آن سوی اندیشه با واحد را. این یگانه شدن نگریستنی توأم با اندیشیدن نیست، بلکه در اینجا خود اندیشیدن نیز به کنار گذاشته می‌شود و از آن نیز فراتر رفته می‌شود. از این رو دربارهٔ این یگانه شدن گفته می‌شود که این دیگر نگریستن نیست.

بالاترین امکانها، برتررفتن از اندیشه و روح و عقل و رسیدن به واحد است. اینجا آن نقطه‌ای است که برای فهمیدن فلوطین باید در مد نظر داشت. اینک مثالهائی می‌آوریم از سخنانی که فلوطین دربارهٔ این نقطه می‌گوید:

۱. «بارها هنگامی که از خواب تن بیدارمی‌شوم و بخودمی‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود در می‌آیم، زیبائی حیران کننده‌ای می‌بینم: در آن دم به تعلق خود به جهانی بهتر و والاتر یقین تزلزل‌ناپذیر می‌یابم، زیباترین زندگیها را می‌گذرانم، با خدا یگانه می‌شوم. چون پس از این درنگ در الوهیت، به مقام اندیشیدن فرود می‌آیم، از خود می‌پرسم چه شد که دیگر در حال فرودآمدنم؛ چه شده است که اصلاً روح در تنم جای گرفته است؟ مگر این همان نیست که دمی پیش با وجود اقامتش در تن، نمایان

شده بود؟»

۲. یگانه شدن با خدا، تشبیه می‌شود بـه تجربهٔ محرمـی که در پرستشگاه پیکره‌های خدایان را پشت سر می‌نهد و در مقدسترین نقطه با الوهیت یگانه می‌گردد. آنجا نگرنده و نگریسته یکیست، سادگـی بکمال است، نه چیزی هست و نه منیی. «نگرنده کسی دیگر شده‌است، دیگر خود نیست و مال خود نیست.» آنگاه، وقتی که از مقدستریـن نقطهٔ پرستشگاه باز می‌گردد، دوباره بر سر راه خود پیکره‌های خدایان را مـی‌بینند، همـان پیکـره‌هـائـی که پشت سر نهـاده بـود؛ «اینهـا نگریستنهای دوم می‌شوند.»

۳. «آنجا اوست که بـراستی شایـان دوست داشتن است، و آن که او را دریافته است و براستی تصاحب کرده، می‌تواند با او یگانه بماند زیرا دیگر با گوشت و خون پوشیده نیست. کسی که او را دیده است می‌داند چه مـی‌گویم، و مـی‌فهمد که در آن حـال چگونه روح زندگی دیگری می‌یابد، و به هیچ چیز نیاز ندارد. باید همه چیز را از خود دور کرد و تنها در او ماند و تنها او شد... آنجا او را می‌نگریم و خود را، خودمان را همچون روشنائی ناب، سبك، بی هیچ سنگینی؛ در حالی که خدا می‌شویم و از هستی بهره‌ای خیلی بیشتر داریم.»

آنکه یك بار بـا هستی یگانه شود، چون دوباره به این زندگی باز گردد ـ «اگر بتواند حال خود را در آن دم یگانگی بیـاد بیاورد ـ تصویری از او را در خود خواهد یـافت.» ولـی اگر بخواهـد لب بـه سخن بگشاید از چیزی دیگـر سخن می‌گـوید، غیر از آن واحـد، که بی‌غیریت است، «و بـه همین جهت است که تـوصیف آن نگریستن،

چنین دشوار است.» دشواری از اینجاست که «آدمی به هیچ روی نمی‌تواند واحد را از راه شناسائی علمی یا از راه اندیشیدن ناب دریابد، بلکه تنها در پرتو حضوری درمی‌یابد که بسیار والاتر از علم است.» بدین جهت است که دربارهٔ او نه سخنی می‌توان گفت و نه می‌توان نوشت. «ما تنها بدین منظور سخن می‌گوئیم و می‌نویسیم که کسان را به سوی او سوق دهیم و راه را بنمائیم و بیدار کنیم. آموزش تنها در حد راهنمائی اثر می‌تواند بخشید. آنکه می‌خواهد چیزی را ببیند باید خودش بنگرد.» فلوطین مکرر می‌کوشد آنچه را دست یافتن به آن ناممکن است، بر زبان آورد. گفتن آنچه در آن یگانگی نیست آسانتر است:

نگرنده با آنچه نگریسته می‌شد یگانه بود. آنجا دو چیز نبود که یکی او باشد و دیگری واحد. «براستی، نگریسته شده‌ای نبود بلکه می‌توان گفت تنها یگانه شده‌ای بود.» یگانگی آنجا، یگانگی با پیکرهٔ خدائی یا با شبیهی نیست بلکه با خود اوست. آنجا دیگر نگریستن نیست.

این «نگریستن» نه آن چیزی است که نگریسته می‌شود و نه اندیشیدنی. در حال یگانگی با واحد، دیگر نمی‌اندیشم؛ همچنانکه واحد نمی‌اندیشد. از این رو این «نگریستن» بزرگتر از خرد است؛ پیش از خرد است، و برتر ازخرد است. اینجا روح به اندیشیدن ـ که در دیگر موارد آن همه دوستش دارد ـ بی‌اعتناست، و در حالی که از اندیشیدن سیر است و به مکان معقول عقل راه یافته است، به همهٔ اینها پشت می‌کند.

این نگریستن، زندگی و حرکت نیست، بلکه سکون است. آنجا چیزی نمی‌جنبد، نه خشم و نه میل. در آن انزوا هیچ چیز توجه روح را جلب نمی‌کند. روح حتی به خود نیز توجه ندارد. «روح در آنجا حتی روح هم نیست زیرا روح نیز زنده نیست بلکه در مقامی برتر از زندگی است.»

روح در حالی‌که به ملأ واحد راه یافته است «دیگر نمی‌اندیشد که در تنی جای دارد. نامی هم به خود نمی‌دهد: نه خود را آدمی می نامد، نه موجودی زنده، نه باشنده، و نه همه چیز.»

آنچه نه نگریستن است نه اندیشه و نه زندگی، فلوطین آن را «از خود بدر شدن» و «تسلیم کردن خویش» و «بسیط شدن» می‌نامد.

آن نگریستن، نگریستن از جزء به جزء، و به یکی پس از دیگری نیست، بلکه «نگریستن یکباره» است. «نگریستن با چشم تن نیست.» نگرنده در حالی که از خدا آکنده است، «آرام و بی‌تحول می‌ایستد، ذاتش به هیچ جای دیگر نظر ندارد و حتی در پیرامون خود نمی‌نگرد، بلکه استوار است و سکون محض.» «دیگر خود نیست و تعلق به خود ندارد: با او یکی است، حالش به کسی گفتنی نیست مگر به آنکه خود از نعمت نگریستن بهره یافته است.» دربارهٔ آنچه بزبان نمی آید به انواع گوناگون به اشاره سخن گفته می‌شود:

۱. نیروئی که به آنجا سوق می‌دهد: عقل به نیروی اندیشیدن که در اوست و به نیروی دریافتنی درونی، به آنچه در آن سوی او جای دارد می‌نگرد. در این حال روح اشتیاق عشق را احساس می‌کند و عقل را پشت سر می‌نهد و مست می‌شود، مستیی بهتر از هشیاری.

روح در واحد می‌نگرد و عقل را که در اوست گیج می‌کند و از میان برمی‌دارد. آنگاه گام در آنجا می‌نهد.

۲. فلوطین تمثیل می‌آورد: چشم ما در شب تاریك یا با پلك بسته، روشنائیی را می‌تواند دید که روشنائی بیگانه‌ای نیست، بلکه نوری است که در خود چشم پدیدمی‌آید و در همانجا می‌تابد. در این وضع، چشم در حال دیدن نمی‌بیند، ولی درست به معنی راستین می بیند، زیرا خود روشنائی را می‌بیند در حالی که چیزهای دیگر شبیه روشنائیند، نه خود روشنائی. «عقل نیز آنگاه که خود را از چیزهای دیگر می‌پوشاند و به خود بازمی‌گردد می‌تواند بی‌دیدن بنگرد، آن هم نه در روشنائی دیگری در چیزی دیگر، بلکه در روشنائیی که براستی ناب است، و ناگهان از درون خود آن بر می‌آید.»

۳. زمان و مکان از میان برمی‌خیزند: عقل، هنگامی که بی‌دیدن می‌نگرد و «او» یك باره نمایان می‌گردد، نمی‌داند از کجا نمایان شده است، از بیرون یا از درون؛ و آن‌گاه که «او» رفت، می‌گوید: پس در درون بود، ولی در درون نبود. نباید پرسید از کجا. اینجا «ازکجا»ئی نیست. «او» نمی‌آید و نمی‌رود، بلکه گاه نمایان می‌شود و گاه نمایان نمی‌شود. «او» چون چیزی آمد که نمی‌آید، زیرا دیده شد نه چون چیزی که آمده باشد، بلکه چون چیزی که پیش از همه حاضر بوده. حق نداریم به دنبالش بدویم بلکه باید آرام چشم به راهش باشیم تا رخ بنماید، و خود را برای تماشا آماده سازیم همچنان که چشم برامدن خورشید را انتظار می‌کشد. حیرت‌انگیز است که چگونه بی‌آنکه بیاید حاضر است، و چگونه در هیچ‌جا نیست و با

این همه جائی نیست که در آن نباشد. روح است که در هستی در بروی خود می‌بندد نه واحد. روح تنها با بیادآوردن هستی فارغ از زمان، که خود دائم از آن بهره‌ور است و در لحظاتی که زمان از میان برمی‌خیزد ـ لحظاتی که لحظه به عنوان اجزاء زمان نیستند ـ از هستی او با خبر می‌گردد. روح وقتی که به آنجا می‌رسد «مکان»ی نمی‌یابد بلکه حضور بی‌مکان «او (خدا، واحد) روحها را به چنان مقام بلندی برمی‌کشد که نه در مکان می‌مانند و نه در جائی که چیزی دیگر در چیزی دیگر است.» واحد در «هیچ جا»ست. «برای آنچه در هیچ‌جا نیست چیزی نیست که او درآن نباشد... ولی اگر از هیچ چیز دور نیست و با این‌همه در هیچ جا نیست پس باید در همه‌جا باشد، در خود و استوار بر خود. تمام او در همه‌جاست، هیچ‌چیز او را ندارد و با این همه، همه چیز او را دارد، یعنی او همه چیز را دارد.»

همچنانکه همهٔ اندیشه‌های ما، بی آنکه خود بخواهیم، همراه تصویرهای مکانی تحقق می‌یابند، و این تصویرها در همه‌جا با آنها می‌مانند، اینجا نیز چنان است. فلوطین صریحاً این نکته را خاطرنشان می‌سازد: ما نخست مکانی را فرض می‌کنیم و سپس در تصورمان واحد را در آن مکان موجود وارد می‌کنیم. آنگاه با این فرض که او از بلندی یا از پستی به این مکان افکنده شده است، می‌پرسیم از کجا به این مکان رسیده است؟ ولی مهم این است که نگاهمان را به واحد بدوزیم بکلی فارغ از هر مکان، و او را در هیچ مکانی فرض نکنیم، نه بدین‌سان که از ازل در آن مکان است و نه چنانکه گوئی هم‌اکنون وارد آن شده. مکان و همهٔ تعینات را باید در پایان‌کار در نظر آوریم.

وقتی که بدین‌سان فارغ از مکان مـی‌اندیشیم، او را از همه سو با چیزی احاطه نمی‌کنیم. هرچند در تصوری که در حال اندیشیدن بدست‌می‌آوریم هر چیز جائی دارد و در قید مکان است، ولی مکان تنها خاص پلهٔ فرودین است، یعنی پلهٔ طبیعت.

۴. آنجا فریب و گمراهی نیست: اگر جز این بود پس روح در کجا می‌توانست چیزی حقیقیتر از حقیقی بیابد؟ پس آنچه روح می‌گوید، روح خود همان است، و این را در حال سکوت می‌گوید، و هنگامی‌که خرسند است فریب نمی‌خورد و براستی خرسند است. برای آن هم نمی‌گوید که تن خوش باشد بلکه برای آنکه آن شده است که آن زمان بود، هنگامی که نیکبخت شد.

آنچه فلوطین با عنوان کامیابی و کمال و مبدأ و غایت نشان می‌دهد، برای او واقعیت صرف و پلهٔ واپسین است، که دیگر هستی نیست، بلکه بیش از هر هستیی است. روح در مـی‌یابد که برای چیست، و آگاهی عادی را برای خود تنزلی می‌داند. ولی آنجا، در بهره‌وری از اصل و منبع، خرسندی می‌یابد: در این حال از هرچه هست فراتر رفته و چیزی را تجربه کرده است که دیگر هدفی برتر از خود ندارد. برای این تجربهٔ اصلی شاهد و مدرکی بهتر از نوشته‌های فلوطین نمی‌توان یافت. از طریق اندیشیدن فلسفی، این تجربه هم فهمیده شده و هم پدید آورده شده‌است. این تجربه برای فلوطین پیش آمدی نیست که او از آن در زمانی معین لذت ببرد، بلکه اصل و منبع هر معنائی در هر جنبهٔ هستی است، و آگاهی مطلق است که مهر خود را بر آگاهی محدود مـی‌زند. آنچه در جهان، در دوگانگی

عاشق و معشوق و نگرنده و نگریسته شده، همچون هدفی موضوع آرزوست، در آن واقعیت بدست می‌آید. آن هدف معنی خود را از اینجا بدست می‌آورد که آن واقعیت همیشه حاضر است، و گرچه ممکن است بی‌پرده در پیش چشم باشد ولی هر زمان از دور یا نزدیك به آن برخورد می‌شود.

چنین می‌نماید که آن حالت به صورت حالتی ظاهر می‌شود که به یاری علم روانشناسی می‌توان تشریحش کرد. ولی در واقع بیرون از حوزهٔ حالات قابل تشریح به یاری علم روانشناسی است. نه نوعی تیرگی آگاهی است که در حال مستی و بیخودی به آدمی دست‌می‌دهد و نه خلسه، بلکه حالت تماشا و مفتون‌شدنی است که با تفکر آغاز می‌شود ولی در حال فراتر رفتن از تفکر، نه با از دست‌دادن آن، تحقق می‌یابد. در حال روشنترین آگاهی یقین قاطع بر تعلق به دنیائی بالاتر، دیگر به صورت ایمان و یقین نیست بلکه به صورت واقعیت خود این جهان، حاضر است.

حالتی شبیه به خواب و رؤیا هم نیست که بازگشت از آن، بیداری و بازیافتن آگاهی عادی است و من پس از بیدارشدن می‌توانم آن حالت غیرعادی و ناآگاه به خود را تفسیر کنم، بلکه حالتی است به عکس آن. آن حالت را من به عنوان بیدارشدن از تیرگی عادی هستی، و بازگشت به هستی دیگری، تجربه می‌کنم: از هستی خودم که در قید زمان و مکان و دریافتنی به یاری اندیشه است برتر می‌روم و حالتی تجربه می‌کنم که دیگر حالت آن هستی نیست.

این حالت براستی به فلوطین دست می‌دهد و همچون تجربه‌ای

یا حالتی وصف می‌شود که در اوقات معین و به نحو قابل شمارش پیدا می‌گردد. البته حالت غریبی است. حالتی است حاوی تناقض: بیرون شدن از همهٔ زمانها در زمان، یا تجربه‌ای که در آن آدمی از همهٔ تجربه‌ها برتر می‌رود. منبع این خبر، که این حالت چهاربار به فلوطین روی آورده است، تنها پورفیریوس است. خود فلوطین می گوید: «بارها». آنچه پورفیریوس تجربه‌ای نادر و غیرعادی می انگارد، برای فلوطین حالتی واقعی و طبیعی است، حالتی که نخستین‌بار به هستی معنی می‌بخشد.

این حالت، گرچه فلوطین خود آن را به عنوان برتررفتن از همهٔ تجربه‌ها تفسیر می‌کند، برای ما مسأله‌ای مربوط به روانشناسی است و ناچار می‌خواهیم در بارهٔ چگونگی و علل و اشباه آن اطلاعی بدست آوریم. در فلوطین نه اثری از وضع روانی غیرعادی می‌یابیم، نه از رفتاری حاکی از بیم و انزجار در برابر غولی، و نه از اعمالی که در آن حالت از او سرزده و توجه اطرافیانش را جلب کرده باشد. اقدامات مصنوعی هم برای بدست آوردن آن حالت، اعم از حرکات بدنی یا کوششهای خاصی به منظور فراهم ساختن تمرکز برای سیر و مراقبت، بعمل نمی‌آید.

در تاریخ همهٔ فرهنگها حالات خلسه و بیخودی و تجربه‌های درونی اسرارآمیز نقشی بزرگ دارد. این حالات میدانی برای بررسیهای روانشناسی است، و تجربه‌هائی به اشکال خاص همیشه تکرار می‌شوند. در مقایسه با این حالات، فراتر رفتن فلوطین از اندیشه نوع دیگری بنظر می‌آید. آنچه او خود شرح می‌دهد بندرت

حاوی پدیده‌های روانشناسی است و از پدیده‌های بیماری روانی خبری نیست. اثر این حالت در او سادگی و بی‌شاخ و برگی سخنانی است که از اعماق درونش برمی‌آید. آنچه فلوطین تشریح می‌کند قلهٔ اندیشیدن معنی‌دار اوست. حالتی منزوی و بیگانه نیست بلکه تحقق زندگی همراه با اندیشیدنش است.

اگر هم حالات و تجربه‌های درونی فلوطین به یاری علم روانشناسی قابل بررسی و دریافتن می‌بود ــ و براستی هم ممکن است چنین بوده باشد ــ در آن صورت این پرسش پیش می‌آید که آیا این تجربه‌های فلوطینی (مانند دیگر تجربه‌های درونی) نخستین‌بار از طریق اندیشیدن فلسفی او معنائی می‌یابند، که بدون آن اندیشیدن نمی‌داشتند؟ حالات غیرعادی روانی، هم ممکن است تهی و بی‌معنی بمانند، و هم به سبب یافتن معنائی از زندگیئی خاص، دارای اهمیت گردند. از این‌رو در مورد آن‌گونه حالات همیشه این پرسش هست که آیا به آن حالات معنائی بخشیده می‌شود یا نه، و بررسی روانشناسی بتنهائی نمی‌تواند پاسخ آن پرسش را بیابد. روانشناسی اصلاً نمی تواند در این باره که آیا معنائی در میان هست یا نه، داوری کند. در حالات شبیه حالات روانی که تنها از بیرون می‌توان بررسی کرد، چیزی نهفته است که به علتی غیر از علت روانی، یا آن حالات را بی‌معنی می‌گذارد و یا سبب می‌شود آنها یقین و نیروئی کسب کنند که در همهٔ اعماق وجود راه می‌یابد. در فلوطین واقعیات عشق و تماشا، که از جهان فراتر می‌روند و با این همه در جهان تحقق می یابند، معنی خود را از راه معنی‌دار شدن آن حالات وتجربه‌های شبیه

به خلسه بدست می‌آورند. والاترین هدفی که در آن حالت به آن دست یافته می‌شود، اعم از اینکه براستی چنان باشد یا در عالم اندیشه ساخته شده باشد، از تجربهٔ واقعی وجود در جهان معنی می‌گیرد و این یك نیز معنی خود را از آن هدف کسب می‌کند.

پله‌های شناسائی، به صورت تجربه‌های تحقق‌پذیر در نظر آورده می‌شود: از دریافتن تاریکی در حال ندیدن، که فروترین پله‌هاست، آغاز می‌شود و سرانجام به بالاترین پله‌ها، یعنی یگانه‌شدن با واحد، می‌انجامد. پس آیا این پله‌ها پله‌های ذهنی هستند از ادراك حسی تا یگانه شدن اسرارآمیز، نه مراتب هستی که پائینترینشان نیستی و بالاترینشان «برتر از هستی» است؟ این فرق ذهنیت و عینیت برای فلوطین وجود ندارد، بلکه در همهٔ پله‌ها هرچیز از طریق شناسائی منطبق با خود آن چیز شناخته می‌شود. آدمی از حیث امکان، همه چیز است. از این رو در حضور و فعلیت پله‌های شناسائیش مراتب هستی، از نیستی ماده تا هستی برتر از هستی واحد، نمایان می‌شوند.

بیخودی به عنوان تحققی واقعی در آگاهی حاضر ارتباط با واحد دارد (که در ماوراء هرچیز اندیشیدنی، در حال اندیشیدن تصور می‌شود)، و مراتب هستی ارتباط با تحققهای شناسائی دارد که نسبت به خلسه همان‌گونه پله‌های پائینتری هستند که مراتب هستی نسبت به «برتر از هستی». همچنانکه در اندیشیدن به یاری مفهومها خود واحد مستقیماً اندیشیده نمی‌شود بلکه فقط در حال پائین آمدن به پله‌های پائینتر می‌توان دربارهٔ آن اندیشید (همانطور که در تمثیل

مرد محرم در پرستشگاه، خدای یگانهٔ بی‌شکل نخستین‌بار هنگام بازگشت از مقدسترین نقطهٔ پرستشگاه، در پیکره‌های خدایان متجلی گردید)، به حالت بیخودی نیز نخستین‌بار در عشق و تماشا که در این جهان تجلی می‌یابد، از راه یادآوری آگاهی یافته می‌شود.

۵

تعالی از راه اندیشیدن

فلسفه به واسطهٔ اندیشیدن تحقق می‌یابد. «اندیشیدنی» (آنچه از راه اندیشه دریافتنی است) محیط میانگینی است که در مرزهایش به «نیندیشیدنی» (آنچه به واسطهٔ اندیشه دریافتنی نیست) برمی‌خوریم. در لحظات یگانه‌شدن با واحد از آن مرز می‌گذریم و فراتر می‌رویم، ولی برای گذر از مرز راه اندیشیدن را می‌پیمائیم و پس از آن نیز دوباره به اندیشیدن بازمی‌گردیم.

معنی و فایدهٔ اندیشیدن برای فلوطین تنها همین است. از این‌رو علاقه‌اش به شناختن اشیاء این جهان برای خود آن اشیاء نیست بلکه برای این است که از آنها فراتر رود. برای اینکه این معنی بدست آید، خواستار فراخی و گستردگی اندیشیدن در جهان است. فیلسوف «نباید الوهیت را چنان تنگ ببیند که آن را به یك نقطه منحصر سازد. خدا خود را از راه گستردگی نشان داده است.» برای آدمی، ماندن در نزد واحد ممکن نیست. از این رو همهٔ آثار نوشتهٔ فلسفی برای تمرین اندیشیدن و گرداوری طرحهای تصویری و نمودارساختن تصوری دربارهٔ تمام هستی است. همهٔ اینها راهنمای ما می‌شوند برای اینکه بتوانیم به آنجا برسیم و هنگام بازگشت از آنجا آنچه را

مهمترین و اصلیترین همهٔ چیزهاست بیاد داشته باشیم.

درفلوطین سه ویژگی هست که نتایجشان درفلسفهٔ ماوراءِ طبیعی او بهم می‌آمیزد: نخست: نظریهٔ خاص او دربارهٔ مقولات (آمادگی)، دوم: راههای تعالی از طریق مقولات (روشهای اندیشیدن که در مورد نیندیشیدنی از کار باز می‌مانند)، سوم: اندیشیدن کیهان به یاری تصویرها (درنگ کردن و آسودن در سیر و مراقبت.)

الف. نظریهٔ مقولات: آنچه می‌اندیشم و به عنوان موضوع اندیشه در برابر خود دارم «هست». چنین می‌نماید که آنچه بدیهی است «هستی» است. هستی چیست؟ این پرسش، از اندیشیدن موضوعی و بدیهی کمانه می‌کند و بازمی‌گردد به معنی هستی در همهٔ چیزهای اندیشیده شده و اندیشیدنی. این راه پژوهش در هستی است بدون شناسائی موضوعی تازه. فلوطین در این سخن به ارسطو حق می‌دهد که گفته است «باشنده، در همهٔ چیزها به یك معنی نیست.» مقولات برای این هستند که بتوانیم باشنده را تقسیم کنیم و اقسام آن را از هم بازشناسیم. هر مقوله خصوصیت نحوه‌ای از بودن یا نوعی از بودن را معین می‌کند، مانند: جوهر بودن، صفت بودن، کیفیت بودن، کمیت بودن و غیره. این سخن، که چیزی هست (یا معنی هستی)، در همهٔ موارد معنی یکسان نمی‌دهد. آیا در فلسفهٔ فلوطین گروه کاملی از مقولات هست که از اصلی ریشه می‌گیرند و با هم ارتباط دارند و می‌توانیم دربارهٔ آنها به عنوان اعضا یا انواع یك هستی بیندیشیم؟

آنچه در فلوطین نظریهٔ مقولات می‌توان نامید به ظاهر

مجموعه‌ای بهم‌بسته است. او با نظریهٔ مقولات افلاطون که ارسطو تکمیلش کرده است و رواقیان دگرگونش ساخته‌اند، مواجه‌می‌شود و در این نظریه تنها یك نکته را به شیوهٔ خاص خود با اهمیتی ویژه تلقی می‌کند. اسلاف خود را (به استثنای افلاطون) به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید «اینان در تقسیم‌بندی خود، دربارهٔ هستی معقول سخنی نمی‌گویند. بنابراین نمی‌خواستند تمام هستی را تقسیم‌بندی کنند بلکه از باشندهٔ راستین غافل مانده‌اند.» فلوطین در هستی اندیشیدنی تنها به دو مرتبه قائل است: هستی محسوس و هستی معقول. هستی معقول هستی راستین است و صورت اصلی هستی است در حالی که هستی محسوس هستی درجهٔ دوم است و هستی تصویر است. دربارهٔ همهٔ مقولات باید پرسید که در مورد کدام یك از دو نوع هستی صادقند، در مورد هستی محسوس یا در مورد هستی معقول؟ و آیا در مورد هر دو نوع صادقند؟ آیا در یکی از آن دو نوع ریشه دارند و در مورد نوع دیگر به وجه مجازی صادقند، یا خاص یك نوعند و صدقشان در مورد نوع دیگر مجازی است؟

به عقیدهٔ فلوطین تنها آن دو نوع هستی در مقولات می‌گنجد، و گرداگرد آن دو نوع هستی، نباشنده و «برتر از هستی» جای دارد که از حد مقوله بیرون است. روح نیز مقوله‌ای خاص ندارد بلکه در وضع میانگینی است که در آن همه چیز، از «برتر از هستی» گرفته تا نباشنده، بهم می‌رسند. هنگامی که فلوطین این وضع میانگین را می‌اندیشد و روح را در آن تصور می‌کند، بالطبع به مقولات نیاز دارد. پرسشی که اینجا پیش می‌آید این است که آیا در این اندیشیدن،

مقولات دیگری پیدا می‌شوند غیر از آنها که هنگام اندیشیدن دنیای معقول و دنیای محسوس مورد پیدا می‌کنند؟

نظریهٔ مقولات فلوطین مجموعه‌ای است از نظریات افلاطون و ارسطو. مقولات جهان معقول، پنج مقولهٔ افلاطونی هستند که در رسالهٔ «سوفیست» دربارهٔشان بحث می‌شود: هستی، همانی (عینیت)، دگری (غیریت)، حرکت، و سکون. مقولات جهان محسوس ده مقولهٔ ارسطوئی هستند (مخصوصاً جوهر، کم، مکان، زمان، فعل، انفعال، نسبت یا اضافه)

درفلسفهٔ فلوطین تقسیم مقولات به مقولات جهان معقول وجهان محسوس با تقسیم دیگری تصادم می‌یابد: مقولاتی که در خود شی‌ئند (مانند حرکت و سکون وکم و کیف و غیره) و مقولات ذهنی، یعنی مقولات نسبت یا اضافه.

دو جهان مقولات به نحو موازی در کنار یکدیگر جای ندارند. در جهان معقول مقولات جهان محسوس از میان برمی‌خیزند و قابل انتقال به آنجا نمی‌باشند، در حالی که، بعکس، مقولات جهان معقول در جهان محسوس نیز هستند منتها نه به همان وجه و همان صورت، بلکه همان دگرگونی در آنها روی می‌دهد که میان صورت اصلی و تصویر وجود دارد.

در جهان معقول، مقولات اصلی عبارت است از همانی (عینیت) و دگری (غیریت). همین مقولات در جهان محسوس نیز پیش می‌آید منتها با این فرق که اینجا به معنی جدائی چیزهای کثیر از یکدیگر، و بیگانه‌شدن آنها به یکدیگر است، در حالی که در جهان معقول،

تضاد آنها نه تنها به طور منطقی بهم بسته شده است بلکه هر دو یکی است.

علت تبدیل همان مقوله‌ها در جهان محسوس به تصویر صورت اصلی معقول، زمان و مکان و ماده است. مقولات معقول بی‌مکان و بی‌زمان و در وحدت اضداد هستند. از این‌رو در آنجا جدائی اشیاء که سبب می‌شود هر یك از آنها در خود منزوی گردد و آنگاه مزاحم یکدیگر باشند وجود ندارد. وقوع در مکان سبب جدائی است و بودن در زمان سبب پدیدآمدن و ازمیان رفتن. در جهان محسوس، ماده علت بی‌شکلی است که اشیاء شکل پذیرفته را از هم می‌پاشد، و علت انحلال است که وحدت آنها را از میان می‌برد. هرچه در جهان محسوس است نه تنها اندیشیده می‌شود بلکه باید به حس نیز دریافته شود: در اینجا اندیشیده شدن و بودن، همان نیست.

ب. تعالی به واسطهٔ مقولات: نظریهٔ مقولات فلوطین، خود نحوه‌ای تعالی از دنیای محسوس به معقول است. ولی خود این تعالی تنها گام نخستین در محدودهٔ نظریهٔ مقولات اوست و با وجود این گام، فلوطین هنوز در جهان اندیشیدنی است.

وقتی‌که گام بعدی، که گام نهائی است، در حال تعالی به سوی آنچه نیندیشیدنی است برداشته می‌شود، به عبارت دیگر هنگامی که قرار می‌شود نیندیشیدنی اندیشیده شود، باید جهت‌یابی در جهان اندیشیدنی، خود این اندیشیدنی را، نقطهٔ حرکت برای تعالی بسازد. گذشتن از اندیشیدنی باید تنها با وسائل امکان اندیشیدن صورت‌پذیر شود. در حال‌گذشتن و تجاوز از اندیشه، اندیشیدنی باید در روشهای

دیالکتیکی اندیشیدن از کار باز بماند.

از این‌رو جهتیابی در جهان اندیشیدنی به واسطهٔ نظریهٔ مقولات فلوطینی برای او کافی نیست، بلکه از مقولات شکل و ماده، فعلیت و امکان، علت، زندگی و مانند آنها ـ که در نظریهٔ مقولات او به نحو صریح تنظیم نگردیده ولی آنها را از فلسفهٔ سنتی اخذ کرده است ـ سود می‌جوید. اینك چند مثال برای غنای فلوطینی در این‌گونه اندیشه‌ها:

وحدت: هرچه در جهان پیش می‌آید هر بار واحدی است تشکیل یافته از کثیر. آن علت شگفت‌انگیز که سبب می‌شود هر چیز واحدی باشد، باید علت اصلی باشد. «هر باشنده‌ای به واسطهٔ واحد، باشنده است. اگر علت جز واحد است، پس چیست؟ بی‌وحدت نه سپاه هست، نه گروه همسرایان و نه گله. کشتی و خانه‌ای هم نیست که واحد در آن نباشد. همچنین است تن‌های جانوران و رستنیها: اینها نیز دارای وحدتند.» اگر وحدت آنها از میان برود دیگر نه سپاه هست، نه‌گروه همسرایان، نه خانه، نه کشتی، نه گیاه و نه جانور. «تندرستی آنجاست که تن به واسطهٔ نظم دارای وحدت باشد، همچنین زیبائی وقتی هست که طبیعت واحد، اجزا را پیوسته بهم نگاه‌دارد. فضیلت روح نیز آنگاه وجود دارد که روح به وحدت سوق داده شود و به صورت هماهنگ دارای وحدت گردد.»

حیرت در برابر وحدت که سبب می‌شود هر باشنده‌ای ـ که در خود کثیر است ـ یك چیز باشد، و درنیافتنی‌بودن این واحد در کثیر، فلوطین را به جهش به سوی تعالی رهبری می‌کند: این وحدت به

واسطهٔ واحد مطلق پدیدآمده‌است و ناشی از اصل وحدت است. هرچه هست در هر مورد یکی است و علت یکی بودن، واحدی است که در تعالی به آن برخورد می‌شود.

هیچ «یك»، خود واحد نیست، بلکه در هر مورد، درجهٔ واقعی بودن هر چیز بسته به نحوهٔ یکی بودن آن است. «از چیزهائی که یك نامیده می‌شوند، هر کدام به آن نحو یك است که بر حسب ذاتش یك است.» روح در هر مورد برحسب این که تا چه درجه هست و حقیقی است، به همان نسبت یك است، ولی به هرحال با واحد فرق دارد و خود واحد نیست. اشیاء برحسب واحد بودنشان به خود واحد نزدیکتر یا از آن دورترند.» چیزی که اجزائش جدا از هم است، مثل گله، از خود واحد بسیار دور است ولی آنچه اجزائش بهم پیوسته است به واحد نزدیکتر است. روح به واحد بسیار نزدیك است.» اشیاء از واحد بهره‌ورند و خود واحد نیستند. «وقتی که واحد گیاهها را، یعنی اصلی را که همیشه باقی می‌ماند، در نظر می‌آوریم، همچنین واحد جانوران و واحد روح و واحد کیهان را، در هر یك از این موارد نیرومندترین و ارجمندترین چیز را در نظر داریم.»

هنگامی‌که فلوطین درحال فراتر رفتن از همهٔ نحوه‌های وحدت در جهان محسوس و معقول، به خود واحد می‌رسد، دربارهٔ این واحد پرسیدن آغاز می‌کند. نخستین‌بار در اینجا دیالکتیك در اندیشیدن شروع می‌شود: آنچه با مقولهٔ وحدت اندیشیده می‌شود خود تعالی است. واحد، وقتی که اندیشیده می‌شود، هربار به عنوان مقوله معنی خاصی دارد: یك‌بار در برابر دیگری است؛ سپس به عنوان عدد در

برابر اعداد دیگر است؛ یك بار وحدتی کـه سبب می‌شود کثیر واحد شود، در برابر همین کثیر قرار دارد. واحد، آنجا که به یکی از ایـن معانی است، آن واحد متعالی نیست، زیـرا در هیچ یك از این موارد واحد مطلق نیست، حتی یك هم نیست بـرای اینکه با دیگری، یا بـا ردیف اعداد، یا با کثرت پیـوند دارد. بدین جهت فلوطین هر معنی معین را از واحد سلب می‌کند تا آنکه تنها نامی بماند برای چیزی که اندیشیدنش به هر معنی غیرممکن گردد.

واحد به عنوان واحد مطلق باید برتـر از یکی و دیگری و برتر از اعداد و برتر از کثیر باشد، باید آن واحدی بـاشد که اصل و منبع هر نحوهٔ واحد بودن، و حتی اصل و منبع واحـد عـددی است. ولـی وقتی که از اصل و منبع سخن گفته می‌شود، باز این سخن هـم سبب می‌شود که واحد در مقولهٔ معین نمود بیابـد. از این رو ایـن نمود هم به عنوان وسیلهٔ بیانی بکار گرفته مـی‌شود که بـاید از آن هـم فراتر رفته شود.

شکل این تعالی که سبب از میان برخاستن اندیشیدنی‌بـودن به نحو معین است، در قله‌های تاریخی اندیشیدن بـه تکرار نمایان مـی شود. کانت وحدت «سنتز» متعالی را همچون اصل همهٔ شکل‌دادنها به یاری مقوله، می‌اندیشد و آن‌گاه می‌گوید: این وحدت، مقولهٔ وحدت نیست بلکه آن چیزی است که این مقولهٔ «وحـدت» را هـم ممکن می سازد. فلوطین نیز از ما می‌خواهد با مقولـه‌ای بیندیشیم که دیگر در مقوله‌ای نیست (وحدت).

فلوطین در حال فراتر رفتن از تضاد همانی (اصطلاحی را که در اینجا بکار می‌رود می‌توان «وحدت» نیز ترجمه کرد) و غیریت، به آن وحدت می‌رسد که پایهٔ هر دو آنهاست. شلینگ از وحدت وحدت و ضد آن سخن می‌گوید، و هگل از همانی همانی و دگری. بدین‌سان از طریق اصطلاحات و عبارات خاص به‌گرد آنچه عملاً نیندیشیدنی است گردیده می‌شود: یکی و دیگری، هرکدام برای خود نیست، بلکه یکی در دیگری در نزد خود است ـ اینها در روشن ساختن متقابل یکدیگر، چیزی واحد و تمام هستند ـ، اندیشیدن و اندیشیده‌شده، و عاقل و معقول از هم جدا نیستند. اینجا دنیائی غنی از اندیشه‌های منطقی است که همه‌جا معنی خود را در یك هدف می‌یابد: از کار بازماندن در برابر آنچه نیندیشیدنی است؛ و با این همه به یگانه موضوع اصلی برمی‌خورد.

صورت و ماده: سنگ مرمر بی‌شکل به واسطهٔ هنرمند شکل (صورت) مجسمه می‌پذیرد. هر باشندهٔ محسوس نیز همچون چیز کاملی اندیشیده می‌شود، تشکیل یافته از صورتی که از طریق مفهوم می توان دریافت و ماده که به واسطهٔ آن صورت، دارای صورت شده است. در هر چیز اندیشیدنی نیز، و حتی در اشکال و ارقام ریاضی، صورت و ماده را می‌توان دید. تضاد صورت و ماده در همه جا هویداست. در هر باشنده و در هر چیز اندیشیدنی هر دو وجود دارند، بدین‌سان که آنچه یك‌بار صورت است برای صورت دیگر ماده می‌شود (سنگ مرمر، خود ماده‌ای شکلدار (دارای صورت) است و با این همه

برای صورتی که هنرمند می‌خواهد به آن بدهد ماده می‌شود.) فلوطین با این مقولهٔ دوگانهٔ صورت-ماده، در دو گام به تعالی می‌پردازد.

نخست: ۱. از محسوس به معقول: هر باشنده‌ای صورت و ماده است. «عمق هر چیز ماده است و به همین جهت بکلی تاریك است.» ولی باشنده، یا معقول و ابدی و فارغ از قید زمان و مکان است، یا محسوس است که پدیدمی‌آید و از میان می‌رود و در زمان و مکان قرار دارد. از این رو دو ماده هست. تاریکی در جهان معقول غیر از تاریکی در جهان محسوس است. «ماده در آن دو ماده مختلف است همچنانکه صورت آن دو نیز با هم فرق دارد.» زیرا مادهٔ خدائی که صورت خاصی را بخودمی‌گیرد زندگی خاص و اندیشنده دارد. ولی مادهٔ زمینی هرچند چیزی معین می‌شود ولی زنده و اندیشنده نمی‌گردد، بلکه مرده‌ای است دارای صورت. در جهان معقول ماده تماماً و بی‌آن که چیزی از آن بی‌صورت بماند صورت می‌پذیرد ولی در جهان محسوس مقداری ازآن مخالف صورت می‌ماند. مادهٔ معقول بدین‌سان نامعین است که خود را تنها به آنچه فوق آن قرار دارد نمایان می‌سازد ولی در جهان محسوس از خودنمائی سرباز می‌زند. در جهان معقول ماده در آن واحد همه چیز است، و هیچ چیزی نیست که این ماده نتواند خود را به آن تبدیل کند زیرا همه چیز را در خود دارد. مادهٔ جهان محسوس به نوبت، هر چیزِ ممکن است و هر بار چیز تکی است. مادهٔ معقول ابدی و همواره همان است، ولی مادهٔ محسوس دائم صورت عوض می‌کند.

فرق ماهوی میان مادهٔ معقول که صورت اصلی است و مادهٔ

محسوس که تصویر و شبح است اینجاست: «در آن بالا شبه ماده نیز صورت است همچنانکه روح صورت است و با این همه نسبت به چیزی دیگر ماده است.»

صورت و ماده هر دو در جهان معقول، ابدی هستند. هر دو از این لحاظ که اصل و منبعی دارند، پدیدآمده هستند، و از این لحاظ که اصل و منبعشان در زمان نیست پدیدآمده نیستند.

دوم: ورای نسبت صورت و ماده: فلوطین از راه صورت به آن چیزی می‌رسد که دیگر صورت نیست، زیرا بی‌هرگونه ماده است: واحد برتر از هستی. از ماده نیز فراتر می‌رود و به آن چیزی می‌رسد که دیگر ماده نیست زیرا هیچ صورتی ندارد: نیستی ماده. فلوطین از نسبت صورت-ماده بدین سان فراتر می‌رود که نسبت را از هم می‌پاشد و از میان برمی‌دارد.

این تعالی دوگانه، با هم است. در هر دوبار گام اندیشیدن، پایان اندیشیدن است، نیندیشیدن است. در هر دو مورد آنچه نیندیشیدنی است، امکان به زبان آمدن ندارد، بی‌صورت است. «چیست آنچه وجود ندارد؟ باید خاموش بمانیم و به راه خود برویم، و حق نداریم بیشتر بجوئیم.»

هر وقت که می‌اندیشیم، صورت و ماده را در اندیشه داریم. در حال تعالی باید صورت ناب و مادهٔ صرف در نیندیشیدن اندیشیده شود. آنچه بدین‌سان اندیشیده می‌شود بیرون از حوزهٔ همهٔ باشنده‌هاست، و در بالاترین حد تعالی «برتر از هستی» و نباشنده نامیده می‌شود.

ولی چون هر باشنده‌ای در همین، که باشنده نیست، ریشه دارد، نباشنده در هر دو مورد نمی‌تواند «هیچ» باشد. نباشندۀ ماده «هیچ» نیست. فلوطین می‌نویسد: «ولی نباشنده به هیچ وجه چنان نیست که به نحو قاطع نباشنده باشد، بلکه چیزی است غیر از باشنده: نباشنده است مانند تصویر باشنده، یا از حیث باشندگی کمتر از آن است.» دربارۀ ماده چنین گفته می‌شود. «برتر از هستی» یعنی واحد نیز باشنده نامیده نمی‌شود. «برتر از» جهت تعالی را نشان می دهد و محتوایش نفی باشنده است: «این چیز حیرت‌انگیز واحد است، برای این که باشنده نیست.» همان عمل تفکر به حد اعلای تناقض می‌رسد.

به واحد، در حال فراتر رفتن از اندیشیدن از طریق بیشتر از اندیشیدن، دست یافته می‌شود: در حال خلسه و بیخودی و یگانه شدن. ولی به ماده تنها از طریق کمتر از اندیشیدن، از طریق «اندیشیدن جعلی» (افلاطون) برخورد می‌شود همچنانکه چشم تاریکی را می‌بیند نه از راه ادراك حسی یا اندیشیدن.

فرق اساسی در این است که خود من در این دو تعالی مختلف چه هستم. در برابر ماده با آنچه در خودم نامعین است نامعین بیرونی را می‌اندیشم به عنوان نیندیشیدن، و خود را گم می‌کنم. در برابر واحد، ناتوانی براندیشیدن مایۀ عروجم می‌شود به برتر از همۀ اندیشیدنها.

فلوطین تعالی حقیقی را تنها در عروج و در واحد می‌یابد، نه در سوی دیگر که با خصوصیات نبودن و نقصان و ربودن من از من

بیان‌می‌شود. ممکن است فراتر رفتن و رسیدن به هر دو سو به عنوان تعالی اندیشیده شود، ولی فلوطین به نحو صریح چنین نمی‌اندیشد.

امکان و واقعیت (فعلیت): محال دو نوع است: محال منطقی (تناقض) و محال حقیقی (به سبب نقص شرایط فعلیت.) امکان نیز یا امکان منطقی است و یا امکان حقیقی. امکان منطقی دلیل امکان حقیقی نیست. امکان حقیقی همچون مادهٔ منفعل اندیشیده می‌شود که هر شکلی را می‌پذیرد، یا همچون نیروی متراکم، یا توانائی که هنوز در حال سکون است. این امکانهای حقیقی اگر نیك دیده شود واقعیتند؛ منتها واقعیتهائی که هنوز تحقق نیافته‌اند.

تعالی در اینجا به ظاهر چنین صورت می‌گیرد که کیهان هستی همچون کیهان امکانها اندیشیده‌می‌شود که کیهان واقعی از آن پدید آمده است، با این فرض که هر واقعی ممکن است، ولی هر ممکنی واقعی نیست. فلوطین نیز در نخستین‌گام چنین می‌اندیشد: «آنچه برتر از هر چیز است فراتر از هستی است و امکان همه چیز. آنچه در مرتبهٔ دوم است (عقل)، همه چیز است.»

در برابر پرسش دربارهٔ آن چیز نخستین، فلوطین در حال فراتر رفتن از راه اندیشه گامی برمی‌دارد که بدین پاسخ می‌انجامد: واحد بسنده برای خویشتن است، کامل است و در خود از خود جدا نیست «زیرا نمی‌توان گفت واحدی بر حسب امکان هست و واحدی بر حسب فعلیت. مضحك است اگر بخواهیم در حوزهٔ واقعیت ذاتی از راه جدا کردن امکان و واقعیت، طبایع متعدد بوجودآوریم.» یعنی: در اصل و مبدأ آن سوی هستی، امکان و فعلیت یکی است. نسبت منطقی

(امکان و فعلیت) تمثیلی است برای آنچه به کنهش نمی‌توان راه یافت. آنجاکه آگاهی به آنچه نمی‌توان به‌کنهش راه یافت می‌خواهد بصورتی اندیشیدنی بزبان بیاید، جدائی امکان و فعلیت که تصورش هنگام اندیشیدن دربارهٔ باشنده برای ما اجتناب‌ناپذیر است، از دست ما گرفته می‌شود و همانی (عین یکدیگر بودن) امکان و فعلیت، که از نظر منطقی بی‌معنی است، در اندیشه تحقق‌می‌یابد.

وقتی که ما از هستی جهانی خودمان به اصل و مبدأ نظر می افکنیم آن اصل و مبدأ را همچون امکان قبلی برای هستی جهان می بینیم چنانکه گوئی می‌توانیم به جائی در بیرون هستی گام بگذاریم و در آن قرار بگیریم و از آنجا اصل و مبدأ جهان و همچنین جریان پدید آمدن جهان را از آن مبدأ ببینیم. گمان می‌بریم که در آن مبدأ از میان مجموعهٔ امکانهای متعدد یکی انتخاب می‌شود و در نتیجه جهان ما فعلیت می‌یابد. فلوطین چنین نمی‌کند ولی به خود اجازه می‌دهد که نحوهٔ دید از دیدگاه جهان ما را بیان کند: «در حالی که آن چیز برین در ذات خویش آرام گرفته است، نیروی تأثیر دومی وجود مستقل پیدا می‌کند» «از نیروی تأثیر هر چیز بخشی به هستی آن پیوسته است و بخشی دیگر از هستی آن به بیرون می‌تراود.» این سخن که دربارهٔ همهٔ باشنده‌ها صادق است به عنوان تمثیل دربارهٔ پدیدآمدن عقل و همهٔ باشنده‌ها از واحد نیز صدق می‌کند. ولی همهٔ این اندیشه‌های فلوطین تحت‌الشعاع آن تعالی اصلی است که در همانی (عین یکدیگر بودن) امکان و فعلیت، اندیشه را از کار باز می دارد. انواع امکانهای اندیشیدن تنها در سر راه به آنجا و همچنین

در راه بازگشت از آنجا، پدید می‌آیند و روی می‌نمایند.

علت: در مورد هر چه اندیشیده می‌شود، این پرسشها پیش می‌آیند: چرا؟ به واسطهٔ چه؟ از کجا؟ برای چه؟ «علت»، مقولهٔ پاسخهای این پرسشهاست.

چون دربارهٔ علت تمام هستی پرسیده می‌شود، فلوطین پاسخ می‌دهد: در آن سوی هستی. باز پرسیده می‌شود: آن سوی هستی از کجا آمده است؟ فلوطین می‌گوید: هستی وعلت یکی است. هرپرسش دیگری بی‌معنی است. یعنی مقولهٔ «علت» از طریق اندیشهٔ «علت خودش» شکلی برای تعالی می‌گردد.

این اندیشه برای فهم، یا تناقض است یا دور. زیرا علت، اگر عین معلول باشد دیگر علت نیست. با از میان برداشتن پرسشهای «از کجا» و «چرا» این اندیشه از راه تعالی به هستی بی‌علت برمی‌خورد، که به جهت بی‌علتی، دیگر هستی نیست بلکه علت هستی است. این علت هستی را حق نداریم به عنوان شیئی شناختنی بیندیشیم، وگرنه فهم ـ که در مورد هر چیز از علتش سؤال می‌کند ـ در داوری خود محق خواهد بود. فهم، چون در مورد هرچیز که می‌تواند در بیاید، یعنی اندیشیدنی است، موضوعی بودن آن چیز را بدیهی فرض می کند، ناچار آماده نخواهد شد بپذیرد که پرسشهای «از کجا» و «چرا» به یك سو نهاده شود. فهم یا باید منکر موضوع شود و یا از علت آن بپرسد. فهم در مورد هر چیز ـ اعم از اینکه در برابرش گذاشته شود یا خود آن را پدیدآورد ـ پایانی برای پرسشهای خود نمی‌شناسد.

اندیشهٔ چیزی نیندیشیدنی، تنها آنجا تحقیق‌پذیر می‌تواند بود

که فهم شکست بخورد و از کار باز ماند. آنچه اینجا مورد نظر است به دیدهٔ فهم نمایان نمی‌شود، بلکه از طریق از کار بازماندن فهم، به دیدهٔ خرد نمایان می‌گردد، و در حالی که برای فهم هیچ است، از منبعی دیگر تحقق می‌یابد. اندیشه‌ای که راه تعالی را می‌پیماید، دو چیز فرض می‌کند: هستی و علت هستی، و آن گاه می‌گوید اینها یك چیز است نه دو چیز. برای روشن ساختن این قضیه از طریق مقولات «اتفاق»، «ضرورت»، «آزادی»، و «خود او» به‌گرد آن اندیشه گردیده می‌شود:

«آنچه علتش را در خود دارد» اتفاقی نیست، درست بدین جهت که علتش را در خود دارد. نمی‌توان گفت به ضرورت چنان است زیرا آزاد است: به واسطهٔ خودش چنان است. ولی از سوی دیگر آزادی صفت او نیست زیرا او خود علت آزادی است، و از این رو آزاد نیست، بیشتر از آزادی است. در ورای آن نحوه‌های هستی است که ما آنها را به عنوان هستی اتفاقی، هستی ضروری، هستی آزاد می‌اندیشیم. او خودش است. برای بیان همهٔ این خصوصیات فلوطین عبارات جالب توجهی بکار می‌برد:

اتفاق: دربارهٔ «واحد» یا «نخستین» حق نداریم بگوئیم «چنین اتفاق افتاد». «نخستین» نمی‌تواند اتفاقی باشد، زیرا اتفاق بر متفرع و کثیر حکمفرماست. «اتفاق از چیز دیگری برمی‌آید و نخستین‌بار در جهان شدن و پدیدآمدن نمایان می‌گردد.»

«نخستین» که نه چیزی بیرون از خود دارد و نه چیزی پیش از خود، ممکن بود در سنجش با معیار ضرورتی پیشتر و اندیشیدنی -

اعم از آن که نتیجهٔ قانونی طبیعی یا نقشه‌ای استوار بر خرد باشد ـ اتفاقی نامیده شود. ولی می‌دانیم که این چیز پیشتر، ناشی از آن «نخستین» است.

اگر از اتفاقی بودن آن چیز نخستین سخن گفته شود این سخن تنها با شکستن مقولهٔ «اتفاق» معنی می‌تواند داشته باشد. «اتفاق» هستی نخستین، آن چنان اتفاقی نمی‌تواند بود که قانونیتها را بشکند بلکه اتفاقی می‌تواند بود پیشتر از قانونیت‌ها و شرط آنها. آنچه از دید منطقی به عنوان اتفاقی ـ زیرا غیر قابل نتیجه‌گیری از علتی ـ تصور شود، خودش سرچشمهٔ ضرورت و آزادی است، و مایهٔ اتفاقی بودن تمام قوانین طبیعی و قوانین آزادی است.

اتفاق علامتی است مقوله‌ای، برای درنیافتنی‌بودن با معیار ضرورت یا اندیشهٔ مبتنی بر خرد. «اتفاق» در جهان، بیان درنیافتنی بودن به سبب ممکن نبودن شناسائی است. ولی در تعالی علامتی است برای حد اعلای محتوای هستی آنچه درنیافتنی است.

ضرورت: اگر «واحد» ضروری اندیشیده شود ـ برخلاف اتفاقی ـ در این صورت بایستی بگوئیم: این که واحد چیز دیگری نیست جز آنچه هست، اتفاقی نیست، بلکه مجبور بود چنان باشد. ولی این صفت سبب می‌شود که واحد، آن چیزی را که به واسطهٔ آن «نخستین» است، از دست بدهد.

او مجبور نبود باشد، زیرا او خود منبع همهٔ چیزهائی است که مجبور بودند. او مجبور نبود، بلکه همه چیز دیگر، حتی ضرورت، مجبور بودند منتظر او باشند.

اگر بگوئیم «نخستین» بر «شدن» خود حاکم نبود، این سخن نادرست است «زیرا نشده است.» به هیچ معنی «نباید دربارهٔ این طبیعت نخستین گفت: او به آنچه او هست حاکم نیست؛ یا: او آنچه را او هست از خود ندارد؛ یا می‌کند یا نمی‌کند آنچه را مجبور است بکند یا نکند.» زیرا «ضرورت نیست که او را باز می‌دارد، بلکه خود او ضرورت و قانون چیزهای دیگر است.» این سخن هم که ضرورت، خود را پدید آورده است، باید رد شود: ضرورت اصلاً وجود ندارد، زیرا همهٔ وجود، نخستین‌بار پس از «نخستین» و برای «نخستین» وجود یافته است. «نخستین آن است که است، نه برای اینکه جز آن نمی‌تواند بود، بلکه برای اینکه آن، بهترین است. «نیك خود خود را آفریده است. زیرا چون خواستن از او ناشی است و اثر اوست، خود وجود خود را پدید آورده است. بنابراین، همان است که خود می‌خواست.»

پس «نخستین» آزادی است؟

آزادی: چنین می‌نماید که آزادی مقوله‌ای است درخور «نخستین.» ولی آزادی مقوله‌ای است که حاوی خاصیت درنیافتنی‌بودن نیز می‌باشد، بدین نحو که بر خلاف همهٔ مقولاتی که همهٔ امور موضوعی و اندیشیدنی را ممکن می‌سازند، آزادی اصل گروه دیگری از مقولات است، بکلی غیر از مقولات پیشین. بدین جهت است که فلوطین از آزادی «نخستین» به نوعی دیگر سخن می‌گوید تا از دیگر مقولات، و سرانجام این مقولهٔ آزادی را هم پس‌می‌گیرد تا آن چیز نیندیشیدنی را که علت همهٔ چیزهاست به نحو کامل از هر تعینی

آزاد نگاه‌دارد.

گام نخست، برتررفتن از آزادی ما و اندیشیدن آزادی کامل نخستین است: ما خود را آزاد می‌دانیم ولی آگاهی به آزادیمان با شکافی در وجود ما توأم است: ما مرکب هستیم نه جوهر، «و بدین جهت بر جوهر خود حاکم نیستیم... جوهر چیزی دیگر است و ما چیزی دیگر... جوهر بر ما حاکم است... ولی چون ما از یك لحاظ همان هستیم که بر ما حاکم است، حق داریم خود را حاکم بر خود بنامیم.» این گام، از آزادی ما شروع می‌شود و به آزادی «واحد» می انجامد. «آنچه کاملاً همان است که هست، و خودش غیر از جوهرش نیست، در او آنچه اوست حاکم است و چیزی دیگر بر او حاکم نیست.» او بی‌شکاف و جدائی است و کاملاً آزاد. دربارهٔ این واحد گفته می‌شود: «دریافتنش ممکن نیست. خود می‌خواهد آن باشد که هست. با خودش یکی است، چون می‌خواهد خودش باشد و این همان است که خود می‌خواهد.»

گام دوم می‌گذارد که اندیشه در حال عروج بماند ولی اجازه نمی‌دهد سخن مثبتی دربارهٔ آزادی واحد گفته شود. همچنانکه ممکن نیست صفتی از واحد را بزبان بیاوریم، گفتن این هم که او آزاد است، ممکن نیست. همانگونه‌که هر چیزگفتنی، اعم از زیبا، شریف، اندیشیدن، و هستی، دیرتر از اوست، ارادهٔ آزاد و آزادی نیز از او دیرتر است. زیرا آزادی اثر بخشیدن در دیگری است، و این بدان معنی است که دیگری هست، و اثر بخشی در دیگری آنجا که آزادی هست بی‌مانع تحقق می‌یابد. ولی واحد باید بیرون ازهرگونه رابطه‌ای

در نظر گرفته شود.

این دو گام تکرار می‌شوند: آگاهی ما بر آزادی، در تلاش برای رسیدن به نیك است. اگر آزادی، تلاش برای نیك است پس بی‌معنی است اگر گفته شود آنچه «حداکثر نیك را دارد» آزاد نیست. بی‌معنیتر از آن، این است که خود نیك ـ واحد ـ را آزاد ندانیم برای اینکه در خود می‌ماند بی‌آنکه نیازی به حرکت به سوی چیزی دیگر احساس کند. ولی اگر بخواهیم خود واحد را چنان بیندیشیم که آزادیش در خودش و برای خودش است در این صورت آنچه آزادی خودمان می‌نامیم از میان می‌رود. ما انتخاب خود را با توجه به معیارها و سرمشقها می‌کنیم. ولی دربارهٔ واحد نمی‌توان چنین اندیشید. «اگر هم فرض کنیم که او انتخاب می‌کند آنچه را می‌خواهد بشود، و حق دارد که طبیعت خود را به چیزی دیگر مبدل سازد، با این همه حق نداریم گمان ببریم که می‌خواهد چیزی دیگر بشود.» زیرا «آنجا دو نیست که یك می‌نماید، بلکه یك است؛ آنجا دیگر تسلط بر خود وجود ندارد.» «نیك، خواستن خودش است. پس خودش را انتخاب می‌کند زیرا چیز دیگری وجود ندارد که او به سوی آن کشیده شود.»

آنچه ما به عنوان انتخاب و خواستن خودمان به آن تحقق می‌بخشیم، علتش باید در «نخستین» باشد ولی خود آن چیز در «نخستین» نیست. «نخستین، نیروئی است که براستی بر خود چیره است، نیروئی است که خود می‌خواهد.» ولی بی‌فاصله گفته می‌شود: «یا، آنچه را می‌خواهد، به باشنده‌ها نثار می‌کند، در

حالی که خود او بزرگتر از هر خواستنی است و خواستن را پشت سر می‌نهد.»

خود او: واحد، که «خود خود را می‌آفریند» «بر خود استوار است و خود را می‌نگرد.» «چیزی ندارد بلکه تنها خودش است.» «هیچ چیز دیگر هستی خود را از خود ندارد، و بسنده برای خود نیست، ولی واحد همان است که هست حتی در انزوای خویش.» او بیش از خردمند و بیش از آزاد و بیش از خودپسند است. آنچه برای ما آفریدگان محدود وابسته به خرد، صفت مذمومی است (ریشارد سوم می‌گفت: من تنها خودم هستم) در تعالی در حق او صادق است که برتر از همه است و سرچشمهٔ زندگی است؛ خود او زندگی نیست، بلکه بیشتر از زندگی است و علت زندگی. «همه چیز از سرچشمهٔ واحد برآمده است که بی‌آن که بیندیشد و بسنجد، علت و هستی را یکباره پدیدار ساخته است.» «خود او علت خود اوست، از طریق خودش و برای خودش است.» سخن واپسین دربارهٔ او «خود او»ست.

سخنانی که دربارهٔ این هستی ـ که تنها خودش است و مشخصش نمی‌توان ساخت و با صفتی نمی‌توان وصفش کرد ـ گفته می‌شود تکرار معلوم است. «او آن است که هست» (مانند یهوه که می‌گوید: من آنم که هستم.) یعنی خصوصیت و صفتی ندارد، زیرا هر خصوصیت و هر صفت درخور چیزهائی است که پس از او هستند. «آنچه از خود بیرون نیامده است بلکه همیشه در خود است و به خود تعلق دارد، یگانه سخنی که دربارهٔ‌اش می‌توان گفت چنین است: او

آن است که هست» در نوع خود یگانه است نه برای آن که انواع دیگری هم هستند «بلکه از این‌رو که او خود نوع خودش است و تنها خود را می‌پسندد و چیزی بهتر از خود ندارد.»

این اندیشه‌های متعالی در عین حال اشاره‌ای هستند به شرارهٔ «خود» در وجود آدمی، که در جریان همهٔ تغییرات و تحولات، آدمی آن را به عنوان خود خویش می‌شناسد، و همچون هستیی می‌اندیشد که بالای همهٔ هستیهاست و هیچ هستی آینده و رونده‌ای در آن تأثیر ندارد. هر چیز به واسطهٔ شبیه خود شناخته می‌شود. از این‌رو «وقتی که کسی از وجود خود چیزی می‌سازد، آشکار می‌شود که او در درجهٔ اول و اصلاً چنین چیزی است که به واسطهٔ او دیگران می‌توانند خود خویش باشند.»

هر پرسشی دربارهٔ علت واحد، تنها با مقولهٔ شکسته شدهٔ علت اندیشیده می‌شود: «نیامده است برای این که تو بپرسی: چگونه آمده است؟ کدام سرنوشت او را آورده است؟ مگر پیش از او سرنوشت یا اتفاق وجود داشت؟»

زندگی: فلوطین زندگی را در آدمی و جانور و گیاه می‌بیند. نیکبخت کسی است که زندگی به معنی زندگی درجهٔ بالاتری می گذراند. بهترین چیزها برای باشنده‌ها زندگی واقعی و کامل است. در پاسخ این پرسش، که این زندگی چگونه است، به اصلی در ورای محسوسات اشاره می‌شود. هر چند زندگی در این جهان دیده و تجربه می‌شود، اصل و منبعش در جهان معقول است. اگر بخواهم دریابم که زندگی چیست، باید به‌آن جهان صعود کنم: زندگی کامل و حقیقی

و واقعی در طبیعت معقول است، زندگیهای دیگر ناقصند و سایه و تصویر زندگیند و در نتیجه نه کاملند و نه ناب. زندگی کامل زندگی عقل است و این زندگی، اندیشه است. همچنانکه اندیشه‌ای تاریکتر از اندیشهٔ دیگر است زندگی در مراتب پائینتر نیز زندگی تاریکتری است. «ولی زندگی روشن و نخستین با عقل نخستین یکی است. پس نخستین زندگی، اندیشهٔ نخستین است و زندگی دوم اندیشهٔ دوم و زندگی واپسین اندیشهٔ واپسین.»

نگاه فلسفی هنگام تعالی به سوی زندگی اصلی و اولی، می‌بیند که «چگونه نیروی زندگی در همه جا گسترده شده است و هیچجا بی آن نیست.» باشنده از زندگی آکنده است، مرده نیست؛ ولی در حال نزول، زندگی بتدریج کمتر می‌شود تا به مرگ می‌انجامد. مرده آن چیزی است که دیگر نمی‌تواند چیزی پدیدآورد، همچنین است مفهوم واپسین که به صورت دیدنی نمایان می‌شود و دیگر نمی‌تواند مفهوم دیگری بوجود آورد. خصوصاً ماده چنین است که چون واپسین تعین خود را می‌پذیرد «زنده و اندیشنده نمی‌شود، بلکه نوعی نعش بزك شده می‌گردد.»

زندگی حقیقی و نخستین، چون زندگی غیرمادی عقل و روح است، نمی‌میرد. ولی زندگی متعلق به باشنده است، یعنی به آن چیز میانگین که میان «برتر از هستی» و نیستی است. از این‌رو زندگی در دو جهت در حرکت است: به سوی پیش از زندگی در واحد برتر از هستی، و به سوی مرگ در نیستی ماده. بدین جهت مرگ نیز دو معنی دارد که در تعالی از میان برمی‌خیزند: مرگ بیشتر از زندگی

است و کمتر از زندگی؛ مرگ در برتر از هستی دارای ژرفاست، و در نیستی تهی است. زندگی یا بکمال می‌گراید و به آنجا می‌رسد که در «بیشتر از زندگی» منبع زندگی است، یا به مرگ می‌انجامد و هیچ می‌شود.

دستگاه تعالی فکری فلوطین را می‌توان به نحو منظم تشریح کرد. ولی ما سخن خود را به توضیح چند نقطهٔ نظر، محدود می‌سازیم که به واسطهٔ آنها معنی آنچه به واسطهٔ مثالها بیان کردیم روشنتر می‌شود.

فلوطین با تقسیم مقوله‌ها به مقوله‌های جهان محسوس و جهان معقول این امکان را می‌یابد که در کیهان معقول اشکال ابدی، در حال اندیشیدن، آزادی عمل داشته باشد. ما این کیهان ایده‌ها را به عنوان چیزی بیگانه نمی‌اندیشیم بلکه خود آن در اندیشیدن جهان معقول حاضر است. کیهان معقول، موضوعی برای ما نیست بلکه ما در حال اندیشیدن، در آن شرکت می‌جوئیم. بنابر این اصل که در اندیشیدن، هستی حاضر است، و به عبارت دیگر در اندیشیدن ناب به خود هستی برخورد می‌شود، ساختمان منطقی به عنوان ساختمان هستی تلقی می‌شود. در اندیشیدن مقوله‌ها به ذات هستی برخورد می‌شود.

ولی همهٔ این جریان مقدمه است. تعالی راستین که در فلسفهٔ فلوطین موضوع درسی نیست (مانند فرق گذاری میان دو جهان مقوله‌ها) بلکه تحقق اندیشیدن است، چیز دیگری است: این تعالی

تلاشی است برای فراتررفتن از هر دو گروه مقوله و از جهان محسوس و کیهان عقل برای رسیدن به «برتر از هستی» و نباشنده.

راههائی که فلوطین بدین منظور در پیش می‌گیرد، هرچند آگاهی کامل به آنها ندارد، از این قرار است: یکایك مقوله‌ها (مانند وحدت، علت، امکان، زندگی و غیره) بی آن‌که تعمدی در کار باشد مطلق انگاشته می‌شوند و بدین‌سان یك لحظه ژرفائی برتر از معنی خود می‌یابند، چنانکه گوئی براستی هستند. مقوله به‌آخرین پایهٔ همه چیز مبدل می‌گردد و در نتیجه خاصیت کیفی آن از میان می‌رود. ولی چون مقوله در اندیشهٔ عینی به خودی خود همیشه مقولهٔ معین می‌ماند و مطلق انگاشتنش موافق حقیقت نیست از این رو اندیشه در آن مقوله به شکلی در می‌آید که تناقض درونیش آنچه را گفته می شود تباه می‌سازد و یا مقوله‌های متضاد عین یکدیگر انگاشته می‌شوند. مقوله‌های کیهان عقل از آن رو که راهنمای تعالی اندیشه به سوی واحد می‌گردند به حال تعلیق درمی‌آیند (و یا خود خود را تباه می سازند و بر خود چیره می‌گردند.)

هر مقوله‌ای که در اندیشیدن در حال تعالی بکار گرفته شود، به عنوان مقولهٔ معین غیر قابل استفاده است و اگر نامعین شود دیگر اندیشیدنی نیست. «حتی اگر بگوئیم او نیك است و بسیطترین چیزهاست، مادام که تکیه گاهی برای اندیشهٔ‌مان نداریم، با اینکه حقیقت را می‌گوئیم، سخن روشن و آشکاری نخواهیم گفت.» ولی این «تکیه‌گاه» برای اندیشهٔ ما، هم شرط روشنی اندیشیدن ماست که جنبهٔ موضوعی می‌یابد و هم علت مخالف حقیقت بودن آن.

آنچه گفته شد دوباره پس گرفته می‌شود. فلوطین می‌گوید در هر جمله که می‌گوئیم باید قید «تقریباً» را اضافه کنیم. نامها به منظور تأکید بکار برده می‌شوند و «به هر حال اشکالی ندارد اگر بیان ما با اندیشهٔ دقیق فرقی داشته باشد.» اگر نخواهیم خاموش بمانیم و به راه خود برویم، در سخن گفتن چاره جز این نداریم: «دربارهٔ خدا چنین باید سخن بگوئیم، چون نمی‌توانیم آن چنانکه می‌خواهیم بگوئیم.»

وقتی که اندیشه‌های متراکم را که سرانجام به هیچ می‌انجامند و منحل می‌شوند دنبال می‌کنیم ممکن است گمان ببریم که فاقد موضوع هستند و پوچ و بی‌معنی می‌باشند. ولی راستی این است که اینها راههائی هستند که معنایشان در تحققی است که از اندیشیدن فراتر می‌رود.

آگاهی تعالی می‌تواند بدون دانستن موضوعی در اندیشه روشن شود، بی آن که به تعالی شناسائی یافته شود. اندیشنده در حالی که در مرز میان جهان و تعالی قراردارد از این طریق که با وسائل منطقی - هرچند برای فهم صرف و به نحو صوری - به آگاهی به عمق و در نیافتنی‌بودن تحقق می‌بخشد، در حالی که مطلق نبودن هر چیز اندیشیدنی دائماً از نو آشکار می‌گردد، از آگاهی مرز فراتر می‌رود. آگاهی تاریك به مرز، به آگاهی روشن تبدیل می‌گردد و آنچه جنبهٔ صوری داشت جنبهٔ واقعی و مؤثر می‌یابد.

من در اندیشیدن موضوعی همیشه دربارهٔ یك هستی می‌اندیشم. این هستی هیچ‌گاه هستی واپسین نیست. از این‌رو پیشتر می‌روم. در

حال صعود از یکی به دیگری، و از آنچه به آن رسیده‌ام به عمق و علت آن، به یاری فهم نمی‌توانم آغاز و مبدأی بیابم. باید چیزی واپسین را در نظر بگیرم و از پرسشی که روی می‌نماید تعمداً جلوگیری کنم. ولی اگر به جای اینکه از موضوعی به موضوع دیگر صعود کنم ـ که پایان ندارد ـ از راه تعالی از اندیشهٔ موضوعی به اندیشهٔ بی‌موضوع بجهم، می‌توانم بدون در نظر گرفتن موضوعی خاص، در اندیشهٔ رؤیاآمیز به مبدأ راه بیابم. فلوطین چنین می‌کند. «نخستین» او، نه موضوع است و نه اندیشیدنی، بلکه چیزی است فاقد صفت. آن نخستین، حلقهٔ اول زنجیر نیست. اندیشیدن آن یعنی نیندیشیدن آن. بدین جهت است که هر بار راه از مقوله‌ای تك می گذرد و هر بار جهش به آنجا، که اندیشیدن در آنجا پایان می‌یابد، ضروری است. راه اندیشهٔ مبتنی بر فهم، پایان ندارد. ولی اندیشیدن در حال تعالی، به مبدأ و هدف می‌رسد و در آنجا آرام می‌گیرد.

دیالکتیك اندیشیدن که باید نیندیشیدن بشود سبب می‌شود که اندیشیدن با یك جهش به صورت ناتوانی از اندیشیدن در آید: اندیشیدنی که از خود به عنوان اندیشیدن فراتره‌ی‌رود و خود را از میان برمی‌دارد؛ نیندیشیدنی، که در حالی که چیزی نمی‌اندیشد، چنان نیست که هیچ را بیندیشد بلکه خود آن، آن «هیچ» است که یا نباشنده است یا برتر از باشنده. این دیالکتیك که دائم خود را از میان برمی‌دارد، اندیشیدن خاصی است که مادام که موضوعیت شرط معنی است، معنائی ندارد، ولی برای روشن‌شدن آگاهی به هستی و مرز، بسیار مهم و اساسی است.

این دیالکتیك فلسفی با از کار بازماندن بیان، به از کار بازماندن معنیداری تحقق می‌بخشد. معنی، نخست در آنجاست که فضا را باز می‌کند برای آنچه نمی‌توان از راه اندیشیدن دریافت؛ و در مرحلهٔ دوم درآنجاست که اندیشیدنی را چنان می‌اندیشیم که در عین حال از آن آزاد می‌گردیم بطوری که دیگر نمی‌خواهیم آنچه را اندیشیده می‌شود مطلق و نهائی بینگاریم.

اندیشیدن فلسفی، آنجا که دانستن چیزی یا دریافتنی از راه استنتاج از آن انتظار دارند، بجائی نمی‌رسد. ولی این اندیشیدن، به واسطهٔ آنچه در شکست و بی‌نتیجه ماندن روی می‌نماید، نیروی سخن گفتن بدست می‌آورد. آنچه را بدین‌سان روی می‌نماید، نمی‌توان در نوشته‌های درسی نگاه داشت، بلکه به‌شکل اندیشهٔ فیلسوفان آفریننده باقی می‌ماند که همیشه تك است، و اگر مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد درخشش و نیرویش از میان می‌رود. ولی از سوی دیگر این تجزیه و تحلیل ضروری است تا انسان بتواند با ابزاری آشنائی بیابد که نخستین‌بار در سایهٔ مهارت در بکاربردن آن، آن زبان حیرت‌انگیز بگوش می‌تواند رسید.

در تاریخ فلسفه، تعالی از راه اندیشیدن، پیوسته تکرار می‌شود. انسان همیشه می‌خواهد هرچه را به آن می‌رسد پشت سر بگذارد و از آن پیشتر برود و از ظاهر به باطن و معنی راه بیابد و از هر متفرعی به اصل و مبدأ آن برسد و در برابر هر نظریه نظریه‌ای عمیقتر بیاورد. این کار به عنوان عمل فکری صرف، اعجاب‌انگیز است، ولی اگر به صورت عمل تکراری در آید زود رنگ و جلای خود را می‌بازد و

یکنواخت و خسته کننده می‌گردد. در طول تاریخ فلسفه بیابانی نمایان است که در آن تکرارهای بی‌ارزش عملیات ظاهری روی می دهد، و در جنب آن باطلاقی است در آن با تصویرهائی فراتر از تصویر، در خلأ بی‌تصویری سخن گفته می‌شود. آنگاه پله‌ها و مراتب بیشتر می‌شود و حلقه‌های میانین متعدد می‌گردد و گمان می‌برند که از گذشتگان پیشتر رفته‌اند و سرانجام به واقعگرائی و تجسم می‌رسند. ولی فلوطین ساده است. فلسفهٔ او نه بازی روشنفکرانه است و نه تحت تأثیر تجسم گنوسی تباه شده. او به تعالی فلسفی اصیل تحقق می‌بخشد، و آنچه می‌کند تفکر فلسفی است نه خیالبافی در حال خلسه و بیخودی.

ج ـ تعالی در تصویرهای کیهان:

وقتی که حرکت تعالی به طرحهای تصاویر واحد و عقل و طبیعت منجر می‌شود مکث و تماشا آغاز می‌گردد. آنچه در سلسلهٔ مراتب، یکی فوق دیگری، قرار دارد نه در حال حرکت و جست و جو بلکه در حال مکث و نگریستن حاضر می‌شود. در این مرحله سخن گفتن دربارهٔ آنچه دیده می‌شود از روشن‌شدن اندیشه جدا نیست. همچنانکه تصویر تمثیلی می‌شود برای آنچه گفتنی نیست، خود اندیشه نیز شعر منطقی می‌گردد. این طرحهای فلوطینی شعرها و داستانهای حقیقتند که با احساس مسؤولیت فلسفی برای حقیقت بودنشان، بیان می‌شوند. این طرحها همیشه درپشت سر فلسفهٔ فلوطین قرار دارند. اگر شعر منطقی فلوطینی را قسمت اصلی فلسفهٔ او

بینگاریم (همچنانکه در مقدمه هنگام تشریح دستگاه فلسفی او به صورت طرحی آوردیم) این امر سبب می‌شود که محتوای واقعی اندیشه‌اش، و اشکال والای فلسفی و عروج روح از راه اندیشیدن، در سایه قرار گیرد و از نظر ما پنهان بماند.

فلوطین به داستانها و سخنان اسرارآمیز گذشتگان نیز بی‌اعتنا نیست. او نیزمانند افلاطون از طریق داستانها به دشواری بیان مطالب فلسفی چیره می‌شود و می‌تواند با یاری گرفتن از آنها آزادانه بیندیشد، و بدین منظور داستانهائی راکه از گذشتگان بازمانده است می‌پذیرد و در آنها دخل و تصرف می‌کند. هرچند سودجوئی از داستانها در فلسفهٔ فلوطین نقش کمتری دارد ولی بی‌تأثیر نیست (و بعدها پیروان مکتب نوافلاطونی این سودجوئی از داستان را به صورت فریبنده و تهی گسترش داده‌اند.)

اینك یك بار دیگر به آنچه فلوطین دربارهٔ واحد و کیهان عقل و طبیعت تقریباً به صورت حکایت می‌گوید نظری می‌افکنیم.

واحد: «او تقریباً مانند بیدارشدن است، بی آن که بیدار شدن چیز دیگری باشد، بیدارشدن دائم و اندیشه‌ای متعالی... ولی بیدار شدن برتر از هستی و عقل و زندگی خردمندانه است... او همیشه بوده و پدید نیامده است... آن چنان نیست که اکنون شد، چنان است که خود می‌خواست.»

واحد اندیشیدن نیست، پیش از اندیشیدن است. «حتی، نیست.» دربارهٔ او هیچ سخنی نمی‌توان گفت، زیرا «او همه چیز را باید به اشیائی بدهد که پس از او هستند.» از این‌رو «در او هیچ چیز از آنچه

در دیگران است نیست، حتی هستی هم نیست، و اندیشیدن هم نیست. غیر از دیگران است.» «هستی نیست، اصل و مبدأ هستی است؛ ملأ نیست، اصل و مبدأ ملأ است؛ یکی با دیگری نیست، وحدت یکی و دیگری است.»

کیهان عقل: عقل غیر از توانائی اندیشیدن در ماست. زیرا این توانائی سبب می‌شود که عملیات تفکر از هم جدا شوند و به صورت حرکتی در روح در آیند، و بدین‌سان روح شناسائی می‌یابد. ولی چون عقل علت این شناسائی است، «عقل را می‌توان تقریباً به واسطهٔ حس دید، و دریافت که چگونه بر فراز روح بر تخت نشسته است، چون پدر روح است.» عقل کیهان عقل است «به عنوان حرکت ساکن و تزلزل‌ناپذیر.»

عقل همه چیز را در خود دارد، و همه چیز است. هر چیز در او همه چیز است، و هر تکی تمام است. «او نه مانند اندیشه‌ها از هم جداست و نه آنچه در اوست بهم آمیخته است.»

عقل خرسند نیست به این که همچون واحدی وجود داشته باشد و خود را برای غیر باز نکند. او در همه‌جاست به اشکال متعدد. آنجا جهان اشکال ابدی و صور اصلی همهٔ چیزهای باشنده است. از این‌رو با تصویر فرق ماهوی دارد. «در آن بالا همه‌اش آسمان است؛ دریا و جانوران و گیاهها و آدمیان متعلق به آن آسمان، از نوع آسمانی است.»

عقل ساکن نمی‌ماند. اگر ساکن می‌ماند نمی‌اندیشید. «در آن بالا زندگیی که عقل می‌گذراند، از آن حیث که زندگی است همیشه

همان است، ولی از آن حیث که هر بار زندگی دیگری است، همان نیست.» در آن بالا تماشا سبب خستگی نمی‌شود و تماشاگر سیر نمی گردد. «در آنجا همه چیز بی‌پایان است. ناکامی تنها بدین معنی هست که کامیابی سبب سیری و خستگی نمی‌شود.» زندگیی است فارغ از قید زمان؛ واحد در حرکتی ابدی است تقریباً عمود بر حرکت پدیدآمدنها از واحد تا ماده؛ و آن حرکت، صورت اصلی حرکت مقید به زمان است.

در آنجا ارواح همه چیز را می‌بینند و «خود را در دیگران می بینند زیرا همه چیز در آنجا شفاف است و تاریکی و حجابی نیست بلکه هر یك می‌تواند دیگری را تا اعماق درونش ببیند، زیرا روشنائی برای روشنائی، شفاف و حاکی ماوراءِ است.» آنجا «دوستی به معنی راستین است و یگانگی همه چیز است و جدائی هرگز نیست.»

کیهان عقل، این جهان ایده‌های ابدی را، «می‌توان به‌گلوله‌ای زنده تشبیه کرد که چیزهای بسیار در درون آن هست؛ یا به چیزی که چهره‌های زندهٔ درخشان دارد که به همه سو می‌نگرند؛ یا او را می‌توان همچون مجموعه‌ای از همهٔ ارواح تصور کرد که در جائی گردآمده‌اند.» ولی «همیشه وقتی که او را چنان تصور می‌کنیم، خودمان همچون چیزی دیگر در بیرون از آن قرار داریم. اما کار درست این است که خودمان آن بشویم و خود را موضوع تماشا قرار دهیم.»

خدایان بیش از آنکه در تصور آید زیبا هستند «برای آن که تأثیر عقل در آنان در درجهٔ بالاتری است.» آنان همیشه درست

می‌اندیشند؛ هیچ دردی به آنان روی نمی‌آورد و دائم آرام و پاکند؛ همهٔ چیزهائی را که عقل می‌بیند، می‌دانند و می‌شناسند؛ در آن بالا همه جا را می‌پیمایند و در عین حال از آرامش و زندگی بی‌رنج لذت می‌برند.

طبیعت: جهان عقل، کیهان عقل است که برای خود بسنده است. جهان محسوس با نگرش به کیهان عقل پدیدآمده است. آنچه در عقل وحدت کثرتهائی است که یکدیگر را تکمیل می‌کنند، در جهان محسوس اتفاقی بودن چیزهای کثیر است که مزاحم یکدیگرند و با هم در نبردند. در جهان عقل، غیریت با خود آنها یکی است، ولی در جهان محسوس «دیگر» بیگانه و تاریك و منزوی و منزوی‌کننده‌است. با این همه این جهان محسوس در روشنائی تعالی فلوطینی می‌درخشد:

جهان ابدی است. از مبدأ می‌آید بی آن که مبدأ کاستی‌بپذیرد. چون علت اصلی همیشه تمام می‌ماند و تقسیم به اجزا نمی‌شود، از این‌رو جهان نیز مانند روشنائی می‌ماند مادام که خورشید می‌درخشد.

در جهان همه چیز تصویر است و به واسطهٔ صورت اصلی زیباست. «کدام آتش دیگر غیر از آتش اینجا، بهتر از تصویر آتش آن جائی می‌توانست بود؟ پس ازآن جهان معقول، کدام گلولهٔ جهانی دقیقتر و در حرکتش منظمتر از این جهان است؟ پس از آن خورشید کدام خورشید بهتر ازاین خورشید دیدنی است؟» «اگرآن زیبائی برین نمی‌بود، چیزی زیباتر از این جهان وجود نمی‌داشت.»

در طبیعت، تماشا که به ژرفای همه چیز راه می‌یابد، نیروی متحرك است. هر چیز طبیعی در تلاش تماشاست: هم طبیعت گیاهها و

هم طبیعت زمین که گیاهها را پدید می‌آورد. به واسطهٔ نیروی تماشا همه چیز پدیدمی‌آید. ولی این تماشا در طبیعت، تماشائی نیست که به یاری مفهومها می‌اندیشد، بلکه همچون آگاهی شخص خوابیده‌ای است در مقایسه با آگاهی شخص بیدار.

٦

نزول و صعود

راه فلسفه، شهود درونی و اندیشیدن دیالکتیکی با سود جستن از مفهومهای ناب است و به یاری این دو، پاك ساختن روح. معنی و فایدهٔ فلسفه شناختن هستی و جهان نیست بلکه عروج روح است در حال شناختن. برای روح، هم امکان فروافتادن هست و هم امکان عروج.

در هستی کنونی، محرك روح اشتیاق به فرا گذشتن از همه چیز و رسیدن به جائی است که یگانه شدن کامل در آن صورت می‌پذیرد.

مهم این است که از اینجا بگریزیم و از بندهائی که ما را به این هستی بسته‌اند احساس بیزاری کنیم. هنگامی که اشتیاق برای رسیدن به آنجا به روح چیره می‌شود «روح هر شکلی را که دارد، و حتی شکل اندیشیدنی را، از خود دور می‌کند.» تنها وقتی که روح خود را از وضع کنونیش آزاد می‌سازد، ناگهان واحد در برابرش حاضر و نمایان می‌گردد.

ولی یگانه شدن با واحد، به یاری اراده و خواستن بدست نمی‌آید. این یگانه شدن همچون بخششی به ما روی می‌آورد. به

چنگ آوردن مستقیم آن «تنها پروازی در عالم رؤیاست»، و با این کار انسان تنها راه خدا شدن را به روی خود می‌بندد. «خدا شدن برای روح آدمی تنها تا آن حد ممکن است که عقل روح را به سوی بالا ببرد. اگر روح بخواهد از عقل برتر برود، این خواستن به معنی فرو افتادن به عالم بیرون از عقل است.»

از این رو در زندگی این جهانی اکتفا به اندك ضروری است. اندیشیدن فلسفی، تنها از راه تماشای واحد در تصویرهای صور اصلی معنوی، و در حال فراتر رفتن از آنها در دیالکتیك اندیشه‌هائی که خودخود را از میان برمی‌دارند، میسر است. ما در جهان راهی جز راه عروج روح شناسنده نداریم. کسی که می‌خواهد واحد را تماشا کند باید «در پیکرهٔ خدایان که در بیرون از حرم قدس قرار دارد بنگرد.» در برابر واحد نخستین «باید از پیش رفتن باز ایستد و در بارهٔ او هیچ نگوید بلکه در این مطلب تحقیق کند که چگونه اشیاء پس از او «شده»اند.» عظمت واحد را باید «در آنچه پس از او و برای او هست» تماشا کرد.

فلوطین می‌گوید کسی که یك بار در ذروهٔ کمال بوده باشد می‌داند که حسرت و آرزویش او را به کجا می‌کشاند. در آنجا شعله‌ای زبانه می‌کشد که هنگامی که آدمی فرود می‌آید، خاموش می‌گردد. «ولی آدمی چرا در آنجا نمی‌ماند؟ برای این که هنوز کاملاً به اینجا پشت نکرده است»، و «هنوز بی‌آرامی تن مزاحمش است.»

ولی اگر در هستی این جهانی رویاروئی با واحد بچنگ آمده

باشد، کشش و آرزو در برابر قناعت و اکتفا به اندك، قرار می‌گیرد و تنشی در میان آنها پدید می‌آید. وضع بنیادی روح دگرگون می‌شود، و روح می‌داند هدف اصلی در کجاست. اما هنگامی که در آنجاست، و آن شده است که در تلاش رسیدن به آن بود، آماده نیست «این حالت را با چیزی عوض کند حتی اگر تمام ملکوت را به او عرضه کنند، زیرا چیزی بهتر از آن حالت نیست. آنجا مرتبه‌ای است که روح برتر از آن نمی‌تواند رفت، و هر چیز دیگر، تنها نزول و فرود آمدن است.» اینجا، در این جهان، همه چیز سایهٔ ناچیزی از آنجاست. «هنگامی که روح با او یگانه شده است و دیگر هیچ نمی‌نگرد و هیچ تماشا نمی‌کند، ترسی از هیچ بدبختی ندارد، و اگر همه چیز از میان برود نه تنها اندوهگین نمی‌شود بلکه به آرزویش می‌رسد زیرا می‌تواند با واحد تنها بماند.» وقتی که این حالت را بیاد می‌آورد همهٔ جهان دگرگون می‌شود و در «همهٔ چیزهائی که پیشتر مایهٔ شادمانیش بود، اعم از فرمانروائی و قدرت و توانگری و زیبائی و دانش، به چشم حقارت می‌نگرد و این واقعیت را بزبان نیز می‌آورد.»

فلسفهٔ ماوراء طبیعی فلوطین در آن واحد هم شناسائی مبتنی بر اندیشیدن است و هم عروج روح. آگاهی فلوطین بر تعالی از آگاهی او بر آزادیش جدا شدنی نیست. روح در وضعی ثابت و نهائی نیست: از مقام اصلی خود فرو افتاده است، می‌تواند فروتر بیفتد و می‌تواند به آن مقام اصلی بازگردد.

وقتی که در بارهٔ تصویر هستی بدان‌سان که فلوطین در نظر

دارد می‌اندیشیم، متوجه می‌شویم که همه چیز (هرچه هست) در حال گردش دورانی نزول و صعود میان برتر از هستی واحد، و نیستی ماده، می‌باشد و این گردش دورانی، ضرورتی گریز ناپذیر است. آزادی در اینجا همچون شیئی بیگانه می‌نماید. چرا از تمام روح یکایك ارواح خودسرانه جدا می‌شوند، و چرا علاوه بر نزول ضروری در جریان گردش دورانی، نزول یکایك روحها صورت می‌گیرد؟ پاسخ این پرسشها را در تصویر هستی فلوطینی نمی‌توان یافت.

ولی، به عکس، معنی این تصویر هستی نخستین بار با توجه به آگاهی بر آزادی برای ما قابل فهم می‌گردد. آگاهی بر اینکه بدبختی روح نتیجهٔ گناه خود اوست، سبب پیدایش اندیشهٔ انتخاب ازلی می شود. تجربهٔ امکان صعود یا نزول، در حال آزادی به واسطهٔ فعالیت خود، تصویر جهان را به عنوان وسیلهٔ تفسیر و توضیح معنی زندگی پدید می‌آورد. آزادی، که در طرح عینی تصویر هستی، همچون شیئی بیگانه بنظر می‌آید در واقع منشأ اندیشیدن آن طرح است. حقیقت و معنی آن ناشی از تأثیر آزادی است.

آگاهی بر وضع غیر ثابت و غیر نهائی روح، با توجه به اصل و تبار روح قابل فهم می‌گردد: من از هیچ پدید نیامده‌ام، بلکه به واسطهٔ ارادهٔ خودم، پیش از آنکه بوجود بیایم، دچار این وضع شده‌ام. من هنوز هم علت و منشأ آن اراده را در انگیزه‌هائی باز می‌شناسم که در هستی کنونیم تجربه می‌کنم: انگیزه‌هائی که خود من نیستند بلکه هنگامی که خود را در حال عروج می‌بینم می‌خواهم خود را از آنها آزاد کنم.

از این رو تصویر هستی فلوطین دارای دو خصوصیت است که دائم به یکدیگر تبدیل می‌شوند ولی معانی مختلف دارند. یکی حضور ابدی تمام هستی در گردش دورانی جهان که هیچ چیز را دگرگون نمی‌کند ولی حرکت زنده‌ای دارد، دیگری نزول و صعود یکایك ارواح که ناشی از گناه و آزادی خود آنهاست. فلسفهٔ فلوطین تنش میان «ابدیت برتر از هستی» و نیستی، و عقل و جهان، از یك سو، و محدودیت زمانی سرنوشت یکایك ارواح از سوی دیگر است.

مکتب گنوسی و الهیات مسیحی با این اندیشه که جهان آفریده شده است و روزی نابود خواهد شد، هستی را به محدودیت زمانی تنزل داده و از این راه با نظریهٔ ابدیت ماده و ابدیت جهان مبارزه کرده‌اند. فلوطین، به عکس، محدودیت زمانی را به عنوان میانگین طبیعت، از میان برداشته است. حرکت تمام هستی فارغ از زمان، تنها حرکت به معنی تقریبی است؛ حرکت طبیعت حرکتی در زمان است. روح نیز وارد طبیعت شده، و به عنوان تن دوشا دوش تن دچار حرکت زمانی گردیده است. چون روح وارد جسمیت جهان شد، سرنوشتش آغاز گردید. ولی چیزی در او، که هسته و گوهرش است، از لحاظ زمانی بی‌حرکت می‌ماند و حرکت به آن راه نمی‌یابد، و این هستی ابدی اوست. روح این هستهٔ وجودش را از یاد می‌برد ولی آن هسته از میان نمی‌رود. روح در پوشش تن به سرنوشتش تحقق می‌بخشد و چگونگی این سرنوشت به نحو قاطع بسته به یادآوری آن هسته و بیدار شدن آن هسته است. هیچ وضع و حالی، قاطع و نهائی نیست. روح هر قدر هم فرو افتاده باشد ذاتش نابود نمی‌شود، بلکه

امکان بازگشت به جای خود برایش باقی می‌ماند. مدت زمانی که روح برای بازگشت در اختیار دارد، با توجه به ابدیت جهان، بی‌پایان است.

اینك سرنوشت و امکانهای روح را از نزدیك می‌نگریم:

الف. ضرورت و آزادی: در مورد «برتر از هستی» همچون منشأ همه چیز، نمی‌توان سخن از ضرورت و آزادی گفت. در همهٔ چیزهائی که پس از او می‌آیند ضرورت هست؛ ولی آزادی نیز هست؟ معنی عادی آزادی چنین است: آنچه بی‌زور و اجبار و توأم با دانستن روی می‌دهد و در حیطهٔ قدرت و اختیار ماست. ولی فلوطین نشان می‌دهد که روی دادن تنها، بی‌زور واجبار بر حسب طبیعتش، آزادی نیست: آتش نیز اگر مانعش نشویم به آزادی می‌سوزد. توأم بودن با دانستن نیز کافی نیست، اگر مراد از دانستن این باشد که من ناظر روی دادن چیزی باشم که بی‌دخالت من روی می‌دهد. در حیطهٔ قدرت و اختیار من بودن نیز کافی نیست، اگر روی دادن امری با تأمل و اندیشیدن صحیح توأم نباشد. عملی هم که می‌کنیم آزادانه نیست، زیرا نه شرایط و اوضاع و احوال انجام دادن عمل در حیطهٔ اختیار ماست و نه نتایج عمل.

با این همه آزادی هست: «ارادهٔ آزاد در عمل نیست، بلکه در خرد آزاد از هر گونه عمل است. آزادی عمل و ارادهٔ آزاد، با عمل ارتباط ندارد، بلکه وابسته به فعالیت درونی و اندیشیدن و چشم دوختن به خود فضیلت است.» تنها خرد است که «تابع فرمان هیچ فرمانروائی نیست.» خرد تنها به عنوان آزادی امکان‌پذیر است. «همهٔ کسانی که به پیروی از خرد و با کوشش خردمندانه زندگی می‌کنند،

آزادند.» «روح هنگامی آزاد می‌شود که به یاری خرد، بی آن‌که مانعی در راهش باشد، برای رسیدن به نیکی تلاش‌کند. خرد از طریق خودش آزاد است.» برای فلوطین آزادی چیزی است که تجاوز به آن ممکن نیست: «خدا فضیلتی به ما داده است که فرودست هیچ فرمانروائی نیست.» مفهوم آزادی در مورد کسی صادق است‌که «خود دربارهٔ خود، تصمیم می‌تواند گرفت» و با «باشنده‌ای که در خدمت دیگری است» فرق دارد. آزادی بهترین چیزهاست، و از خود ما ناشی می‌شود. «آزادی، طبیعت ماست وقتی که ما تنها هستیم.»

ولی آزادی به معنی آفریدن خود خویش نمی‌تواند بود «زیرا ممکن نیست چیزی خود را بیافریند و بوجود آورد.»

ب. دوگونه گناه و دوگونه آزادی: «روح دوگناه دارد.» یکی‌انگیزهٔ اوست به فروافتادن از میهن نامحسوس (معقول)، و دیگری کارهای بدی است که در جهان مرتکب می‌شود. روح کفارهٔ گناه نخستین را با رنجهائی می‌دهد که ناچار است در این جهان تحمل کند و سزای گناه دوم را از راه زایش دوباره و حلول در کالبدهای دیگر می‌کشد. در برابر دو گناه، دوگونه آزادی هست: یکی آزادی در انتخاب ازلی و دیگری آزادی در عمل کردن در این جهان.

راز انتخاب ازلی: «چه سبب شد که ارواح، خدا را که پدرشان است، از یاد بردند؟... آغاز بدی برای آنان غرور دیوانه‌وار بود و اشتیاق به «شدن»، و برای نخستین‌بار «دیگر شدن»، و میل به تعلق داشتن به خویشتن. چون بدین‌سان از خودبینی لذت می‌بردند فراموش کردند که منشأشان آنجاست.» نه خدا را دیدند و نه خود را. حرمت

خود را نگاه نداشتند زیرا اصل و منشأ خویش را نمی‌شناختند. چیزی دیگر را محترم شمردند و همه چیز را مهمتر از خود انگاشتند.

آزادی در زمان تجسم: در برابر جبر رواقی و همچنین در مقابل کسانی که به تأثیر احکام نجوم اعتقاد دارند، فلوطین با قاطعیت معتقد به آزادی آدمیان است. راست است که تقدیر هر چیزی را به راهی معین سوق می‌دهد ولی «تقدیر نباید چنان باشد که ما دیگر نباشیم.» آنچه می‌خواهند ناشی از تقدیر بدانند، در واقع گناه روح است. اگر هم تقدیر آنچه را روح می‌کند به صورت حلقه‌ای از زنجیر کل هستی در می‌آورد و بدین‌سان آن را عمل نیکی می‌سازد، با این همه باید عمل را تالی و نتیجهٔ انتخاب ازلی روح دانست. آدمی تنها آن نیست که در این جهان در کالبد نمایان است، بلکه در اصل و منشأ آزاد است، ولی آن اصل و منشأ بیرون از حیطهٔ تقدیر نیست.

ج. بدی: به عقیدهٔ فلوطین خود آزادی بد نیست. روح نه به واسطهٔ چیزی که از خودش برمی‌آید، بلکه به واسطهٔ چیزی دیگر بد می‌شود. ما سرچشمهٔ بدی نیستیم، بدی پیشتر از ماست. «بدی در آدمیان با میل و ارادهٔ خود آنان راه نمی‌یابد، و آنان‌که توانائی گریز از بدی دارند می‌توانند از آن بگریزند؛ ولی همهٔ آدمیان این توانائی را ندارند.» آن چیز دیگر، که خودش بد است، ماده است.

بر خلاف کسانی که می‌گویند ماده بد نیست «و ما نباید بدی را در چیزهای دیگر بجوئیم، بلکه باید روح را منشأ بدی بدانیم» فلوطین می‌گوید: روح بر حسب مفهومش زندگی است و از این‌رو نوعاً نیك است. بدی آن از خود آن نیست.

بدی، ناتوانی روح است. ناتوانی روح مانند ناتوانی تن نیست هر چند هر دو به نام ناتوانی خوانده می‌شوند. علت این ناتوانی در خود روح نیست، بلکه در روحی است که بستهٔ به تن است، و به عبارت دیگر در روحی است که به جسمیت جهان فروافتاده است. در اینجا نیز سبب ناتوانیش این نیست که چیزی از آن گرفته شده است، بلکه حضور چیزی است که با او اختلاف ذاتی و ماهوی دارد، یعنی ماده.

فلوطین این نکته را چنین توضیح می‌دهد: در مکان برای ماده و روح تنها یك جا هست. جای روح تنها هنگامی جداست که در ماده نیست. روح اگر به سبب حضور ماده دچار «شدن» نگردیده بود نمی توانست در جریان «شدن» قرار گیرد. از بهم برآمدن روح و ماده چیزی یگانه پدیدآمده است. ماده که در نزد روح جای گرفته است دست نیاز به سوی روح دراز می‌کند و مزاحم روح می‌شود و می خواهد به درون روح راه یابد. روشنائیی که از روح می‌تابد به واسطهٔ ماده تیره و بی‌نیرو می‌گردد. ماده به روشنائی روح امکان تابیدن عرضه کرده است، و اگر ماده وجود نمی‌داشت روح فرود نمی‌آمد. «سقوط» روح بدین‌سان صورت می‌پذیرد: روح در ماده فرومی‌افتد و در آنجا ناتوان می‌گردد و ماده سبب بدی آن می‌شود.

نتایج فروافتادن روح در ماده، از ماده حاصل می‌شود: آزادی روح محدود می‌گردد. «روح بدون تن فرمانروای خویشتن است، آزاد است و بیرون از حیطهٔ تأثیر علل کیهانی است. ولی همینکه در کالبد جای گرفت، دیگر از همه حیث فرمانروای خود نیست بلکه

اوضاع و احوال اتفاقی گرداگردش را فرا می‌گیرد.» به سبب توأم شدنش با تن، تمایلاتش شدیدتر می‌شود و داوریش کندتر، و حالاتش بر حسب اینکه سیر باشیم یا گرسنه، گوناگون می‌گردد. جسم مادی سبب می‌شود که تمایلات روح بآسانی بیدار شود، زود بخشم بیاید و در داوری شتاب کند و از تسلیم شدن به تصورات تاریك لذت ببرد همچنانکه ناتوانترین مخلوقات تحت تأثیر باد و سوزش آفتاب می پژمرند و از میان می‌روند.

در برابر این ایراد، که روح می‌بایست بر ماده چیره می‌شد، فلوطین می‌گوید: روح در معیت ماده پاك و بی‌آلایش نیست، از این‌رو نیروی فرمانروائیش محدود است.

ولی توانائی روح برای چیره شدن بر ماده، وجود دارد، و آزادیش نابود نشده است. از این‌رو پس از «بد» اصلی، یعنی نخستین بدی ماده، بدی دومی هست که نتیجهٔ تسلیم شدن روح است. بدی نخستین، بی‌اعتدالی ماده است، و بدی دوم، آن چیزی است که به سبب شبیه شدن به ماده و بهره‌ور گردیدن از ماده دچار بی‌اعتدالی می‌گردد. بدی نخستین تاریکی است و بدی دوم تیره‌شدگی است. از این‌رو روح به سبب بدی دوم از ماده متابعت می‌کند و از او فرمان می‌برد، ولی به علت آزادیش می‌تواند آنچه را از ماده می‌آید رهبری کند. «روح بد مجبور است از تمایلات خود پیروی کند یا عنان خود را به دست خشم بسپارد؛ در فقر به پستی می‌گراید، توانگری سبب سستی و ناتوانیش می‌گردد و قدرت به‌سوی استبداد سوقش می‌دهد... روح نیك در برابر همهٔ اوضاع و احوال پایداری می‌ورزد.» ما

می‌توانیم در اعمال خود «تحت تأثیر شرایط خارجی قرار بگیریم، همچون نابینائی که از تکانی بیرونی اطاعت می‌کند.» در این حالت روح آزاد نیست. «ولی آنجا که روح از خرد ناب عاری از هوا و هوس، پیروی می‌کند، اراده براستی آزاد است.» فلوطین از یک سو می‌گوید: «مردمان بی آن‌که خود بخواهند بد هستند زیرا گناه چیزی است که آدمی نخواسته مرتکبش می‌شود.» از سوی دیگر معتقد است که «عمل کننده، خود عمل می‌کند و از این‌رو خود مرتکب گناه می‌گردد.»

روح به واسطهٔ سقوط، پستتر شده است. در تن، غرق در ماده است و آکنده از ماده. هنگامی هم که به سبب مرگ از تن جدا می شود، در ماده می‌ماند «تا زمانی که عروج بکند و چشم از لجن برگیرد.» اگر زندگی بدی گذرانده باشد پس از مرگ دوباره در تنی بد جای می‌گیرد: کسی که به ناحق دیگری را کشته باشد در زندگی دیگر کشته می‌شود. این عمل هرچند برای کشنده ناحق است، ولی برای آن که کشته می‌شود، حق است. هر چه بکنیم سزایش را می بینیم. «گمان نرود که کسی بر حسب تصادف بنده شده یا بر حسب تصادف به اسارت در آمده است. آن که مادرش را کشته است در زندگی دیگر زن می‌شود و به دست پسرش کشته می‌شود، و آن که به زنی تجاوز کرده است در زندگی دیگر به صورت زن به جهان می‌آید و به همان سرنوشت دچار می‌شود.» با این همه حلول روح در کالبدهای گوناگون برای فلوطین مطلبی فرعی است و رویدادی است که تنها در مراحل پائین و در هستی طبیعی بوقوع می‌پیوندد.

د. دو روح: سقوط و صعود روح به صورت وجود دو روح دیده می‌شود: یکی ابدی و فناناپذیر است و همیشه به عنوان روح خردمند در جهان اندیشیدنی می‌ماند. دیگری، «شونده» و تأثیرپذیر است. گاه به روح نخست نزدیك می‌شود و گاه از آن دور می‌گردد. در جهان به کالبد بسته شده است و می‌تواند اشکال گوناگون هستی را بپذیرد و در کالبدهای گوناگون جای بگیرد. این روح دوم تقریباً آویخته به روح نخستین است و چون سایهٔ اوست. به یاری نوعی تابش در جسم واقعیت می‌یابد و تن را می‌سازد و به یاری تن با دنیای محسوس ارتباط پیدامی‌کند. ما ذاتی دوگانه هستیم: بخشی از ما خدائی است و بخشی دیگر حیوانی. حیوان در درون ماست.

راست است که روح پاك و نامحسوس در هستی زمانی-مکانی فرود می‌آید، ولی همهٔ بدیها به روح دوم روی می‌آورد نه به روح نخستین. روح، فناناپذیر است و تنها جامهٔ خود را عوض می‌کند. «روح تغییرپذیر جسم می‌شود، گاه در این شکل و گاه در شکلی دیگر، و اگر بتواند، از جهان کون و فساد بیرون می‌رود، و نزد روح جهان جای می‌گیرد.»

ولی روح دوم در این جهان دچار ناپاکی می‌گردد. «روحی زشت و لگام‌گسیخته و ظالم را در نظر بیاوریم که آکنده از بی‌آرامی و ترس و حسد، و همواره در بند اندیشه‌های پست و گذران است، و پیوسته در بیراهه‌ها می‌گردد و به لذائذ ناپاك دل می‌بندد و در زندگی تنها معلق از تأثیرات تن است و از زشتترین چیزها لذت می‌برد: آیا نخواهیم گفت که چنین روحی زندگی پاك و احساسی پاك ندارد و به

سبب آمیزش با بدی زندگیی آمیخته به مرگ می‌گذراند، و دیگر آنچه را روح باید ببیند نمی‌بیند، و قادر نیست نزد خویش بماند زیرا دائم به‌سوی امور سطحی و ظاهری و زمینی و تاریك کشیده می‌شود؟»

ه. دوگونه آرزو: روح در جهان، و در نتیجه، در بدی فرو می‌افتد، که چون بد است نباشنده است، نه آنکه مطلقاً نباشنده باشد. ولی هنگامی که در جهت معکوس سیر می‌کند، به چیزی دیگر نمی‌رسد بلکه به خود خویش می‌رسد. روح آنجا که به واحد می‌پردازد، خودش است. تنها، منبع اصلی او منبع اصلی را می‌تواند دید.

روح تحت تأثیر دوگونه آرزو رو به بالا و رو به پائین در حرکت است. همینکه به هدف سیر و سفر خود، یعنی به واحد می‌رسد؛ دوباره فرومی‌افتد، و پس از آنکه فرو افتاد دوباره اشتیاق به سوی بالا را در خود بیدار می‌کند. «مانند گروه خوانندگان که به گرد رهبر گروه حلقه زده‌اند. اینان می‌توانند سر به سوی دیگر برگردانند و به بیرون بنگرند. ولی پس از آنکه دوباره روی به مرکز دایره بر می‌گردانند، زیباتر می‌خوانند و در این حال است که به معنی واقعی به گرد رهبر حلقه می‌زنند. ما نیز همیشه در گرد او هستیم، ولی همیشه در او نمی‌نگریم. اما هنگامی که در او می‌نگریم در سرمنزل مقصود هستیم و به گرد او می‌گردیم بی‌آنکه در خواندنمان ناهماهنگی راه بیابد؛ و در این حال است که خواندن و گردیدن ما از خدا آکنده می‌شود.»

فلوطین تمایل دوگانهٔ روح را به جهان محسوس و جهان معقول، و از یادبردن خود را در حال سقوط، و انتخابش را میان دو

جهت، در داستانهای اساطیری باز می‌شناسد: سقوط روح به نگریستن دیونیزوس نوزاد[۱] در آینه و پاره پاره شدنش به دست تیتانها[۲] تشبیه می‌شود. بسته شدن روح به کالبد، آب چشمهٔ لته[۳] است که روح با آشامیدن آن، خود واقعیش را از یاد می‌برد. روح دلبستهٔ طبیعت می‌شود؛ طبیعت همان پاندورا[۴] است، که همهٔ خدایان برای زینت کردنش جمع آمدند. روح در حالی که در زیبائی خویش زیبائی خدائی را می‌جوید، نارسیس[۵] است که برای در آغوش گرفتن تصویر خویش درآب افتاد. روح درحالی‌که در چنگ دوگونه‌آرزوی رسیدن به زیبائی محسوس و زیبائی ابدی گرفتار است سر در پی آفرودیت[۶] دوگانه داردکه یکی دختر اورانوس[۷] است ودیگری زادهٔ زئوس[۸]. روح در این جهان شبیه اودیسه[۹] است که از زیبائی شهوانی سیرسه[۱۰] روی

---

۱ و ۲- دیونیزوس در اساطیر یونان پسر زئوس است و تیتانها (دوازده فرزند آسمان) بفرمان هرا، دیونیزوس نوزاد را پاره پاره کردند.ـم.

۳. Lethe در داستانهای اساطیری یونان رودخانه‌ای است در زیر زمین (دنیای اموات)، و مردگان با نوشیدن آب آن، جهان زندگان و خصوصاً خوشیهای این جهان را از یاد می‌برند.ـم.

۴. Pandora در اساطیر یونان نام الهه‌ای است که همهٔ خدایان او را با زینتهای فریبنده آراستند و جعبه‌ای انباشته از دردها و رنجهای گوناگون به دستش دادند و آنگاه او را به روی زمین فرستادند و همهٔ زنان از نسل او برآمده‌اند.ـم.

۵. Narcissos در اساطیر یونان پسر زیبای خدای رودخانه‌هاست که عکس خود را در آب دید و عاشق خود شد.ـم.

۶ و ۷ و ۸. آفرودیت در اساطیر یونان خدای زیبائی و عشق است. بعدها شاعران و نویسندگان یونانی ـ از جمله افلاطون ـ قائل به وجود دو آفرودیت شدند: یکی دختر اورانوس که خدای عشق آسمانی و حقیقی است و دیگری دختر زئوس که خدای عشق زمینی و مجازی است.ـم.

۹ و ۱۰. اودیسه یکی از نامدارترین پهلوانان جنگ ترویاست. در راه ←

برمی‌تابد و چشم به آسمان می‌دوزد. روح با هراکلس[1] نیز قابل مقایسه است که بخشی از او در نزد خدایان مسکن دارد و بخش دیگرش نزد آدمیان است.

عروج در نگرش و تماشا روی می‌دهد. روح، تنها به سبب فقدان قابلیت بر نگرش و تماشا، و ناتوانی و ناخرسندی، به‌عمل و ساختن روی می‌آورد تا از این راه ناتوانی معنوی خود را جبران کند «همچنانکه پسران کند ذهن که از تحصیل دانش ناتوانند، به کارهای دستی و عملی می‌پردازند.»

ولی تماشا، عشق ورزیدن و تولیدکردن و آفریدن است: روح از دریچهٔ چشم اشکال دیدنی زیبائی را می‌بیند، و در حالی که از عشق آکنده است در تصویرها آن چیز بی‌تصویر را می‌نگرد، و در نگرش به آنجا آرام و کمال می‌یابد. در حال نگرش به مرتبهٔ بالاتر، تصویر صورت اصلی، تقریباً خود به خود و بیصدا، پدیدار می‌گردد؛ عشق آغاز به تولید می‌کند.

ولی جهات دوگانهٔ آرزو، سبب دو معنائی عشق می‌گردد: زیبائی سبب تولید جسمانی می‌شود. عشق شهوی، که به خودی خود بدتر از عشق آسمانی است، تا آن حد که از طریق تماشای زیبائی و تمایل به ادامهٔ حیات در زمان، با خرد همراه است، هنوز نیک است. این عشق نخستین‌بار آنجاکه، بی‌توجه به زیبائی، تنها در پی تسکین

← بازگشت از میدان جنگ توفان دریا کشتی او را به کنار جزیره‌ای آورد که زنی جادوگر بنام سیرسه بر آن فرمان می‌راند.-م.

[1] در اساطیر یونان پسر زئوس.-م.

شهوت است بد می‌شود.

و. وضع روح در جهان: روح ابدی، در همان جهان عقل، در پاکیش به خود می‌رسد. این روح «در آنجا می‌اندیشد» و از میل و هوس دور است. زندگی حقیقیش نیز در آنجاست.» این زندگی، زندگی خدایان و آدمیان خدائی است، و از هر چه در اینجاست، جداست. ولی «گریز واحد به واحد» از این زندگی نیز برتر است.

چون دو روح وجود دارد، امری فوق‌العاده امکان می‌پذیرد: یك روح از هرگونه درد و رنج و بدی در این جهان مصون است. از این روست که فلوطین می‌تواند بگوید: تنگدستی و بیماری برای نیکان هیچ است، زیرا در روحی که از حالت فراموش‌کردن خود بیدار شده و به خود بازگشته است، تنگدستی و بیماری اثری ندارد. ولی تنگدستی و بیماری و همهٔ بدبختیهای دیگر برای ارواح بد سودمندند، زیرا آنها را به کیفر می‌رسانند و بهتر می‌کنند. همچنان که برای بدان ـ یعنی برای ارواحی که سقوط‌کرده و در بند ماده افتاده و خود را از یاد برده‌اند ـ نیکی وجود ندارد بلکه همه جا در آتش بدی و بدبختی می‌سوزند، برای نیکان بدی و تیره‌روزی وجود ندارد. روحی که برای تماشای واحد بیدار شده است همهٔ رنجهای جهان را با شکیبائی تحمل می‌کند و در برابر «قانون کیهان» تسلیم می‌شود. فلوطین در واپسین روزهای زندگی خویش، در حال بیماری سخت، رسالهٔ گیرای خود را دربارهٔ نیکبختی نوشته است.

روح در حالی که به جهان «سقوط کرده»، «افتاده» و «افکنده شده» است به منشأ و هدف خویش آگاه می‌گردد و چنان زندگیی می

آغازد که توصیفش به یاری تمثیلهائی بیان می‌شود:

«روح در این جهان همراه دمون خویش گام می‌نهد چنانکه گوئی در یك کشتی در محلی که سرنوشت به سراغش خواهدآمد جای داده شده است. در حالی که تنها تکانی همچون بادی کشتی را به این سو و آن سو می‌راند، نمایشها و دگرگونیها و اتفاقاتی پدید می‌آید.»

روح در نمایش جهانی نقشی را که به عهده‌اش نهاده شده‌است بازی می‌کند (این تمثیل در نوشته‌های افلاطون و رواقیان و کالدرون، و در نوشته‌های هندی آورده شده است): «در نمایشها شاعر سخنان را به اختیار هنرپیشگان می‌نهد، ولی خوبی و بدی بازی به دست هنرپیشگان است. اما در نمایش حقیقی جهان، هنرپیشه روح است و نقش او را آفریدگار به عهده‌اش نهاده است. همان‌گونه که نقابها و جامه‌ها، اعم از جامه‌های زیبا و با شکوه یا ژنده و پاره، میان هنرپیشگان تقسیم می‌شود، روح نیز سرنوشتهایش را نه به طور دلبخواه بلکه بسته به نقش خود بدست می‌آورد و پس از آنکه آنها را بتن کرد، درجائی که در نمایش، و در کل خرد، برایش معین شده است قرار می‌گیرد و اعمالش را به عنوان نوعی آواز و سرود به نمایش می‌گذارد. یا صدا و قیافهٔ هنرپیشه بر زیبائی نمایش می‌افزاید و یا آواز او چنان بد است که با آنکه تغییری در نمایش نمی‌دهد، ناقابلی و بی‌کفایتی خود را آشکار می‌سازد. آن گاه شاعر، که داور هنر است، او را با سرزنش از صحنهٔ نمایش بیرون می‌کند و هنرپیشگان خوب را در نمایشهای زیباتر و افتخارآمیزتر بکار می‌گیرد و هنرپیشگان بد را در نمایشهای کوچکتر و پستتر. منتها این

هنرپیشگان در صحنه‌ای بزرگتر از صحنه‌های عادی بازی می‌کنند زیرا آفریدگار جهان تمام جهان را در اختیارشان گذارده است.»

این واقعیت، که زندگی هر موجودی همچون بازی‌کردن نقشی در نمایش است، وضع و حالت درونی مرد خردمند را معین می‌کند: هیچ‌کس نمی‌تواند از اوضاع و احوال خاصی که در میان آنها به جهان آمده است شکوه کند. مرد خردمند موجوداتی را هم که پستتر از انسانند ولی روی زمین را زینت می‌بخشند سرزنش نمی‌کند. هیچ کس نمی‌پرسد که چرا گیاهان حس ندارند و چرا جانوران آدمی نیستند. این پرسش ابلهانه است، درست مانند اینکه کسی بپرسد چرا آدمیان دارای صفات خدایان نیستند. «زیرا نباید همه چیز برابر باشد.» گوناگونی آدمیان قابل سرزنش نیست همچنان که یك نمایش را نمی‌توان بد شمرد «بدین علت که چرا همهٔ شخصیتهایش پهلوان نیستند، بلکه بندگان و مردمان عادی نیز در آن نقش دارند.»

ما باید نقشی را که به عهدهٔمان نهاده شده است خوب بازی کنیم. با توجه به اختلاف عظیمی‌که آدمیان با یکدیگر دارند، هرکس باید نتیجهٔ لازم برای نقش خود را بگیرد. مثلاً: آدمیانی که به جانوران درنده شبیهند می‌کوشند دیگران را با زور تابع ارادهٔ خود سازند. این مظلومان «بهتر از آن ستمگرانند، ولی می‌گذارند بدان بر آنان چیره شوند، و علت آن است که خودشان نیز از پاره‌ای جهات بدند و نیك به معنی راستین نیستند.» وظیفهٔ ما این است که برای خاطر هستی خودمان نبرد کنیم. کسانی که «به سبب سستی و تن‌پروری همچون گوسفندان پروار طعمهٔ گرگها می‌شوند» کیفر سستی

خود را که دردهای طاقت فرساست خواهند دید. چون زور بر جهان حکمفرماست «حتی خدا نیز حق ندارد برای مردمان ترسو و سست عنصر بجنگد. قانون چنین حکم می‌کند: نجات‌دادن کسانی در میدان جنگ رواست، که دلیرانه به دفاع از خود برمی‌خیزند، نه آنان که به دعا اکتفا می‌کنند.» آنجا هم که کارکردن ضرورت دارد، کسانی حاصل بدست می‌آورند که کشتزار را شخم می‌زنند و در آن تخم می کارند نه آنان که دعا می‌کنند. مضحك است که آدمی هر کاری را مطابق عقیدهٔ خود، حتی مخالف ارادهٔ خدایان، بجاآورد، و آن گاه چشم داشته باشدکه خدایان به رهائیش بشتابند. چنین کسی از فرمان خدایان، که می‌گویند هر آدمی باید در اندیشهٔ رهائی خود باشد، سربرتافته است. بدها به علت سستی و نامردی مغلوبان بر آنان پیروز می‌گردند. تا زمانی که آدمیان چشم برای تماشای واحد باز نکنند و براستی نیك نشوند، جنگ و زورگوئی ضروری خواهد بود، زیرا تقدیر مانع از آن است که آدمیان از راه بی‌خردی و فساد به صلح و آرامش برسند.

وقتی که فلوطین می‌گوید: نبرد باید کرد نه دعا!، با این سخن می‌خواهد عمل را بر سیر و نظر برتری نهد؟ به هیچ وجه. ولی مهم این است که اولاً سیر و نظر مطابق حقیقتش بعمل‌آید. فلوطین خود در این باره می‌گوید: عمل ضعیفتر از سیر و نظر است. در ثانی آدمی باید به یاری سیر و نظر نقش خود را تا آنجاکه میسر است به بهترین وجه بازی‌کند و با توجه به چگونگی نقشی‌که بعهده داردکار و نبرد بکند. انسان جدی در تشخیص وظیفهٔ خود گمراه نمی‌شود و با کمال

جدیت در انجام دادن امور جدی، یعنی سیر و نظر و عشق و عروج به سوی واحد می‌کوشد، و در حالی که نقش خود را ایفا می‌کند از نبرد نمی‌هراسد و نمی‌گذارد بدان بر او چیره شوند. ولی تنها کسانی نقش خود را با جدیت بازی می‌کنند «که امور جدی را نمی‌فهمند و خود بازیچه‌ای بیش نیستند»

ز. فلسفه، عروج به سوی واحد است: یافتن راه عروج و پیمودن آن، کار فلسفه است. فلسفه شناسائیی می‌آورد که روح را به سوی بالا سوق می‌دهد.

نخستین شرط عروج روح، نحوهٔ زندگی و پاك شدن روح است. (پاك شدن به یاری زندگی فلسفی). «سخن گفتن از خدا، بی آنکه آدمی براستی نیك باشد، لافی بیش نیست.» اخلاق، هم شرط اندیشیدن فلسفی است، و هم نتیجهٔ آن. فیلسوف می‌کوشد از ماده و از تن بگریزد ولی این گریختن با انتقال از مکانی به مکان دیگر بعمل نمی آید، بلکه از طریق کردار و رفتار روح خردمند در همین جهان صورت می‌پذیرد. جز این راه دیگری برای گریختن از جهان وجود ندارد.

اگر زندگی با اخلاق توأم باشد، روح از طریق اندیشیدن فلسفی پاك می‌شود. آموزش، تنها راه را می‌نماید و هرکس خود باید آن را بپیماید. «ما سخن می‌گوئیم و می‌نویسیم و بدین‌سان روح و خرد را برای سیر و نظر و تماشا برمی‌انگیزیم. آموزگار تا آغاز راه می‌تواند رفت؛ سیر و تماشا کار خود آن‌کسی است که تصمیم به سیر و تماشا گرفته است.»

بدین جهت تعلیم هرگز سبب تحقق و کمال نمی‌شود. سخن گفتن از واحد و تعلیم‌دادن دربارهٔ آن تنها به روشن شدن «شباهتها و نفیها یاری می‌کند، و شناسائی تأثیر آن، و تا اندازه‌ای صعود و عروج، را سبب می‌شود» و برای روحی که در این جهان مقیم است دوگونه «استدلال» می‌آورد: نخست، بی‌ارزشی چیزهائی را آشکار می کند که روح برای آنها ارج بزرگ قائل است و دوم، منشأ و ارزش روح را بیادش می‌آورد. این استدلالها برای فهم الزام‌آور نیستند، و تنها در صورتی ثمر می‌بخشند که خود روح همان باشد که درباره‌اش پژوهش می‌کند.

ولی نه هر روحی در حال بستگی به تن آن مایهٔ توانائی دارد که ذات راستین خود را در واحد عیان ببیند. هر روح، خود باید بداند «که آیا نیروی کافی برای چنین پژوهشی دارد، و آیا چشمش از بینائی کافی بهره‌مند است؟ چه، اگر از موضوعات پژوهش بیگانه باشد، پژوهش چه فایده‌ای دارد؟ اگر با آن موضوعات پیوند درونی داشته باشد، خواهد توانست آنها را بیابد.» فلوطین این نکته را به بهترین وجه دریافته است: آنچه را فلسفه می‌آموزد با فهم نمی‌توانیم دریافت، بلکه تنها ذات خود ما به دریافتن آن تواناست. نخستین‌بار، یادآوری چیزی مقدم بر تفکر، و چگونگی رفتار روزانهٔ ما با خودمان، معنی آن چیزی را بر ما آشکار می‌سازد که چون درباره‌اش بیندیشیم، خود ما را به مقام بالاتری برمی‌کشد. روح برای دیدن و دریافتن چیزی بیدار می‌شود که همیشه در درونش حاضر بوده است. صرف وجود روح در تن برای فهمیدن کافی نیست بلکه روح باید از

امکاناتی که آزادی در اختیارش می‌نهد، سود بجوید. انکار کردن فهمیدن در ژرفای هستی، به معنی اعلام خلأ خویش است. آنچه در ماهیتش تهی است بدان جهت از فهمیدن فلسفه ناتوان است که اجازهٔ عروج نمی‌یابد.

هدف عروج در حال اندیشیدن، همیشه برترین چیزهاست: «حضوری که برتر و والاتر از دانستن است.» «باید همهٔ جامه‌های زمینی را از خود دور کرد، تنها در او متوقف شد و تنها او شد» و «باید برای رفتن از اینجا شتاب کنیم و از بندهائی که ما را به اینجا بسته است بیزاری جوئیم.» بدین جهت است که این فرمان دائم تکرار می‌شود: «هر کس که می‌تواند، برود و به درون خود خویش درآید، و هرچه را به چشم می‌آید در بیرون رها کند، و دیگر برای دیدن آنچه پیشتر همچون زیبائی تن بنظر می‌آمد، سر برنگرداند. وقتی که کسی زیبائی تنی را می‌بیند باید آگاه باشد که تنها سایه و شبحی می‌بیند؛ و آن‌گاه به سوی آن چیزی بگریزد که آن سایه سایهٔ اوست.»

۷

در برابر ماده‌گرائی و مکتب گنوسی

طبیعت ما که ذاتی وابستهٔ حواس و فهم است، یا می‌تواند دربارهٔ چیزی موضوعی و مجسم بیندیشد یا اصلاً نیندیشد. بدین جهت یا منکر تعالی است ـ از راه ماده‌گرائی ـ یا می‌خواهد تعالی را به صورت موضوعی مجسم در آورد و از این راه جهان واقعی را بی‌ارزش سازد: مکتب گنوسی. فلوطین ناچار است از فلسفهٔ خود در برابر این دو طرز فکر دفاع کند.

دفاع از تعالی در برابر ماده‌گرائی:

فلوطین می‌گوید کسانی هستند که ماده را یگانه باشندهٔ به معنی راستین می‌انگارند و گمان می‌برند که همه چیز از ماده است. اینان فریب نمود و حس بینائی را می‌خورند و جسم را باشنده می پندارند. چون آمدن و رفتن اشکال مجسم را می‌بینند بدین نتیجه می رسند که آنچه اصل و مایهٔ این اجسام است و همیشه بجا می‌ماند، باشنده است: این چیز که همیشه می‌ماند ماده است.

آیا «آنچه می‌ماند» علامت هستی است؟ حق نداریم آنچه را بنحوی از انحاً می‌ماند باشنده بینگاریم، بلکه باید نخست بنگریم که باشندهٔ راستین دارای چه صفاتی است. مثلاً سایه‌که با وجود دگرگون

شدن جسم باقی می‌ماند، از حیث هستی برتر از خود جسم نیست. اگر ماندن، علامت باشندگی (= هستی) باشد، پس باید مکان را از حیث باشندگی برتر از جسم بدانیم زیرا مکان هرگز از میان نمی‌رود.

آیا به حس در آمدن ماده دلیل باشندگی آن است؟ گفتند ماده باشندهٔ حقیقی است، وگمان بردند باشنده آن چیزی است‌که از طریق حس قابل ادراك است، ولی دیدند که خود ماده را از طریق حس نمی‌توان دریافت، پس گفتند هر چیز محسوس تجلی گذران مادهٔ نامحسوس است. «عجیبتر اینکه، کسانی که هستی حقیقی هر چیزی را از راه ادراك حسی می‌آزمایند و ادراك شدنی‌بودن را معیار حقیقت هستی می‌انگارند، ادعا می‌کنند که باشنده را نمی‌توان از طریق ادراك حسی دریافت.»؛

یا برای مادهٔ نامحسوس علائمی ذکر می‌کنند که خاصیتش محسوس بودن است: مثلاً می‌گویند ماده دارای نیروی مقاومت است، در حالی که داشتن نیروی مقاومت کیفیتی محسوس است، مانند دیدنی بودن و شنیدنی بودن؛

یا می‌خواهند ماده را به یاری خرد دریابند و آنگاه می‌کوشند ثابت کنند که خرد ناشی از ماده است. «ولی چه خرد عجیبی است این خرد، که ماده را علت هستی خود می‌داند و به جای خود، آن را باشنده می‌انگارد.» چنین خردی که به عقیدهٔ آنان باشنده نیست آن مایه ارزش ندارد که هستیش را باور کنیم.

مادهٔ نامحسوس را به صورت اتمها یا عناصر اولیه (که مادهٔ صورت یافته‌ای هستند) می‌اندیشند. ولی تحول موجودات کثیر زنده

از راه ترکیب اتمها دریافتنی نیست و چیزهائی مانند زندگی و روح و عقل، که با اتمها شباهتی ندارند و قابل قیاس با آنها نیستند، نمی توانند از آنها بوجود آمده باشند، و آنچه خود واحدی کامل است ممکن نیست مجموعه‌ای از عناصر اولیه باشد: مثلاً وحدت ادراك روح؛ و آنچه مطلقاً بی‌جسم است نمی‌تواند از جسم پدید آمده باشد: مانند اندیشیدن و حافظه.

خصوصاً توجیه پیدائی اشیا از ترکیب اتمها به واسطهٔ تصادف و اتفاق، پذیرفتنی نیست. «تصور پیدائی نظم و خرد و روح راهنما، از حرکت نامنظم اتمها و عناصر اولیه، نه تنها نادرست، بلکه ناممکن است.» پیدائی هیچ‌یك از اجزاء جهان از مادهٔ تنها قابل تصور نیست زیرا ماده نه به خود شکل و صورت می‌بخشد و نه می‌تواند روح در خود بدمد. بنابراین زندگی باید منشأ دیگری داشته باشد. «اگر چیزی وجود نمی‌داشت که ماده را متشکل سازد و به آن صورت ببخشد هیچ چیز پدید نمی‌آمد و ماده ساکن و بی‌جنبش می‌ماند.» «به احتمال بسیار، خود ماده نیز نمی‌بود و تمام کیهان از هم می‌گسیخت اگر اختیار همه چیز تنها به نیروی نگاهدارندهٔ ترکیب جسم سپرده می‌شد.»

انتقاد فلوطین را از ماده‌گرایان بدین‌سان می‌توان خلاصه کرد: اگر من هستی مطلق را در جسم محسوس ببینم، ناچارم با توجه به تغییر و تحول دائم پدیده‌ها، چیزی بیندیشم که پایهٔ همهٔ آنهاست و همیشه می‌ماند. اگر بیندیشم که آن چیز ماده است، ماده قابل ادراك از طریق حس نیست. من از راه اندیشیدنم کاری می‌کنم، ولی این

کارم به واسطهٔ آن چیزی که می‌اندیشمش قابل توجیه و دریافتن نیست. به عبارت دیگر به واسطهٔ ماده نه پدیده‌های کثیر جسمی قابل دریافتن است، نه روح و نه اندیشه که ماده را می‌اندیشد.

فلوطین با تأکید و اصرار تمایل ما را به جستن واقعیت هستی در ماده، مخاطب می‌سازد و به ما هشدار می‌دهد: «بر آن مباش که چیزهائی مانند واحد و عقل و روح را با چشمهای فناپذیر بنگری.» می‌کوشد عقیدهٔ رایج را مبنی بر اینکه هرچه هست محسوس است، منسوخ کند. زیرا معتقد است که آنچه بیش از همه چیز دارای هستی پنداشته می‌شود، نیستیش بیش از همه چیز است. آن که نتواند از مطلق انگاشتن اشیاء روی برتابد و به عروج عقلی روی آورد «از خدا دور و بیگانه می‌ماند درست همچون شکمبارگانی که در جشنها جز پرکردن شکم اندیشه‌ای در سر ندارند، چون گمان می‌کنند که خوردنیها برای روح آدمی سودمندتر و پرارجتر از خدائی است که جشن برای بزرگداشتش برپا شده است: در این جشنهای مقدس (اندیشیدن فلسفی) نیز خدای نادیدنی، تردید دربارهٔ وجود خویش را در دلهای کسانی باقی می‌گذارد که تنها چیزهای دیدنی با چشم تن را شناختنی و دریافتنی می‌پندارند.»

دفاع از زیبائی جهان در برابر مکتب گنوسی:

کسی که نامحسوس را به صورت مجسم می‌انگارد و آنگاه با قراردادن مجسم در برابر مجسم، منکر واقعیت جهان می‌شود، گنوسی است. چنان کسی، بدان علت که نامحسوس را به دیدهٔ حس می‌نگرد، از دیدن محسوس اصیل ناتوان و نابینا است، در حالی که آدمی تنها

در پرتو اندیشیدن نامحسوس به صورت عالمی معنوی، قادر است شکوه و زیبائی جهان محسوس را همچون بازتاب جهان معقول ببیند. فلوطین با اینکه در مراتب هستی، طبیعت را در جائی دور از هستی قرار می‌دهد، از طبیعت دفاع می‌کند و در دامن آن زیبائی پدیده‌ها را می‌بیند.

جهان، هستی راستین نیست. کسی‌که طبیعت جهان را سرزنش می‌کند، از آن رو چنین می‌کند «که قانون مراتب هستی را، از نخستین تا واپسین، نمی‌شناسد.» این سخن، که جهان بد است برای اینکه آن همه زشتی و ناهنجاری در آن هست، بدین معنی است که اولاً گوینده برای جهان ارزشی بیش از آنچه حق جهان است قائل می‌شود، و در ثانی از دیدن ارزش راستین آن، که عبارت از تصویر بودن است، ناتوان است. خواستن این که جهان محسوس درست مانند جهان معقول باشد، خواستن نادرستی است. کار درست این است که بشناسیم و بپذیریم که تصویری زیباتر از این جهان برای جهان معقول نمی‌توان یافت.

برای اینکه بتوانیم یك باشنده را درست ببینیم باید کل را در برابر نظر داشته باشیم. در کیهان عقل در آن بالا «همهٔ اشیاء همه چیزند، ولی در این پائین چنان نیست.» در این جهان همهٔ چیزها نمی‌بایست برابر باشند وگرنه نحوهٔ جهان بودن و نظم اجزاء و کل ناممکن می‌گردید. تمام جهان همچون تنی زنده است. از این‌رو نباید پرسید که آیا چیزی کم‌ارجتر از چیز دیگر است، بلکه باید دید که آیا آن چیز در جای درست خود قراردارد یا نه.

در تنی زنده «همهٔ اعضا نمی‌توانند چشم باشند؛ پای کاری دیگر دارد، چشم کاری دیگر، و توانائی اندیشیدن وظیفه‌ای دیگر. حق نداریم از چیزهای نابرابر آثار برابر چشم داشته باشیم. وظیفهٔ انگشت دیدن نیست. هر عضو کاری دیگر بعهده دارد.» چیزهای ناقص نیز جای خود را دارند. حق نداریم به خاطر یك یا چند جزء، کل را سرزنش کنیم: مثلاً از تمام تن به موئی یا انگشتی بنگریم، بی آن که تمامی آدمی را که جلوهٔ الهی است ببینیم.

ساختمان کیهان همانند موجودی زنده است: در تن هر موجود زنده اعضای بالا مانند چهره و سر زیباتر از اعضای دیگرند و اعضای میانه و پائین با هم برابر نیستند. در تن جهان، آدمیان در وسط هستند، در بالا آسمان است و خدایانی که در آن مکان دارند، و در پائین مراتب مختلف موجودات زنده تا موجودات بی‌جان. خرد نمی خواهد که همه چیز نیك باشد همچنان که هیچ نگارگری آماده نیست در تصویر جانور همهٔ اعضا را به صورت چشم بسازد. بدین جهت خرد، همه چیز را خدا نمی‌کند بلکه بخشی را خدا می‌کند، بخشی را دمون و بخشهای دیگر را آدمی و جانور؛ و به سبب حسد نیست که چنین می‌کند بلکه به سائقهٔ اندیشهٔ مبتنی بر خرد که حاوی کثرت معنوی است.

تصویر جهان همانند پردهٔ نقاشی است که در آن هم روشنائی هست و هم تیرگی، و وجود تیرگی بر زیبائی تصویر می‌افزاید. زیبائی تصویر از یك‌نواختی نیست، بلکه از هماهنگی اجزاء نابرابر است. بدین‌سان در جهان نیز وجود بدی ضروری است و اگر بدی

نباشد تمامی جهان ناقص است.

در جهان، دگرگونی و کون و فساد حکمفرماست. هرباشنده‌ای محکوم به زوال است. هر چیز به دیگری فشار می‌آورد و آن را محدود می‌سازد. همهٔ چیزها با هم در جنگند و یکدیگر را نابود می‌کنند. کثرت چیزها و جدائی مکانیشان از یکدیگر، هم موجد دشمنی است و هم سبب دوستی. «جزء برای خود بسنده نیست، بلکه به واسطهٔ جزئی دیگر نگاه داشته می‌شود و در عین حال با آن جزء دشمن است. از میان رفتن یکی امکان پدید آمدن دیگری را بوجود می‌آورد.» هر فردی ارادهٔ ادامهٔ حیات خود را بر افراد دیگر تحمیل می‌کند و نتیجهٔ این وضع، درد و رنج و مرگ است. «موجودات زنده یکدیگر را می خورند و در نتیجه، جنگ دائم در جهان حکمفرماست و امیدی نیست بر اینکه جنگ پایان پذیرد.»

ولی این رویداد جهانی توجیه‌پذیر و فهمیدنی است: در جهان نه تنها اشیاءِ گوناگون باید باشند بلکه از وجود اضداد هم چاره نیست. همان‌گونه که هماهنگی در موسیقی از صداهای متضاد پدید می‌آید کیهان نیز در عین این که اجزاءِ گوناگونش با هم در نبردند در خود هماهنگ است. خرد نیز هماهنگی اضداد است، «چه، اگر خرد کثرت را حاوی نمی‌بود فراگیر نمی‌شد و اصلاً خرد نمی‌بود.» از این رو چون نیك هست بد نیز باید باشد و چون قانون و نظم هست بی‌قانونی و بی‌نظمی نیز باید باشد.

تنها یکایك باشنده‌ها از میان می‌روند در حالی که جهان، همچون کل، ابدی است. «شاید خوردن مخلوقات یکدیگر را ضروری

است تا هر مخلوقی جای خود را به مخلوقی دیگر بدهد که اگر هم کشته نشود، دائم نخواهد ماند. اگر این خورده‌شدن و نابودگشتن برای موجودات دیگر سودمند باشد چه جای شکایت است؟» «آنچه با از میان رفتن دیگری پای به عرصهٔ هستی نهاده است زوال برایش زیانی ندارد؛ به جای آتشی که خاموش می‌شود آتش دیگری زبانه می‌کشد.»

همانگونه که جهان به تنی زنده شبیه است، تاریخ جهان نیز همانند نمایشی است. مرگ، عوض شدن پدیده‌های زندگی است، همچنانکه در صحنهٔ نمایش هنرمندی که کشته می‌شود جامه‌اش را عوض می‌کند و در نقشی دیگر نمایان می‌گردد و در واقع نمرده است. «سلاحهائی که آدمیان فانی بروی همدیگر می‌کشند، نشان می دهد که سراسر زندگی آدمی، بازی و نمایشی است؛ و مرگ رویداد بدی نیست، و کسی که در اثنای جنگ می‌میرد تنها واقعه‌ای را که در پیری روی خواهد داد اندکی پیشتر می‌اندازد، و زودتر از صحنه بیرون می‌رود تا زودتر دوباره نمایان گردد. آدمی باید انواع کشتارها و نحوه‌های گوناگون مرگ، و غلبه‌ها و غارت شهرها را چنان تلقی کند که گوئی همهٔ این وقایع در صحنهٔ نمایش روی می‌دهد و بازیگران انواع دردها و رنجها و شکوه‌های آدمیان را به معرض نمایش می‌گذارند، زیرا در واقعیت نیز، آنچه شکوه و ناله می‌کند روح و درون نیست، بلکه سایهٔ ظاهری آدمی است.

بر تمام این رویداد جهانی قانونی حکمفرماست. همه چیز در این جهان ناشی از خرد است و از این‌رو نیك است؛ در عین‌حال همه

چیز ماده است که خرد به آن صورت بخشیده است و از این رو بد است. چون ماده هنوز نوعی نیروی نیستی دارد و همه چیز در مکان و زمان پراکنده است از این رو ضرورت و تصادف ناشی از آن مادهٔ ناساز و بی‌اعتدال، همه‌جا حضور دارد. ولی خود همهٔ اینها باز برای خرد تقدیر، ماده می‌شوند و خرد آنچه را نخواسته بود پدیدآید، اکنون‌که به هرحال پدیدآمده است، همچون حلقه‌ای در زنجیر ارتباط خردمندانهٔ تمام جهان جای می‌دهد «و همین خود دلیل است بر اینکه نیروی برین، بدها را نیز در جای نیك و درست بکار می‌تواند برد.»

حکومت نیرومندانهٔ تقدیر از راه عمل نکردن آن تحقق‌می‌یابد، و این عمل نکردن اثری می‌بخشد بسیار ژرفتر و فراگیرتر از عمل کردن. قابلیت ساختن و اثر بخشیدن با کار دست، از مختصات ناقصان و ناتوانان است. از این‌رو در میان آدمیان نیز «آنان که از کمال و نیکبختی خدائی بهره‌ورند به همین قدر بسنده می‌کنندکه در خود ساکت و آرام بایستند و آن باشند که هستند. کوشش و تلاش برای اینان خالی از خطر نیست زیرا در آن حال از خود بدر می‌شوند.» کیهان از نیکبختی خدائی به تمام معنی بهره‌ور است و از این‌رو بی آن که کاری کند آثار عظیمی پدید می‌آورد، در حالی که در خود ساکن می‌ماند. پیدائی کیهان بر اثر اندیشیدن و تأمل صورت نگرفته است. انسان هنرمند از خود اثری پدید نمی‌آورد، بلکه روی ماده‌ای خارجی کار می‌کند و به آن شکل می‌بخشد؛ روح جهان در این صدد برنمی‌آید که چیزی بسازد، بلکه از هستی او، بدون اندیشیدن و به یاری «بیش از اندیشیدن»، جهان به خودی خود پدید می‌آید. «بدین

سان عقل، در حالی که پاره‌ای از خود را به ماده بخشید، ساکن و بی‌هیچ‌گونه جنبشی، سبب پیدائی کیهان شده است»، کیهانی که آمیزه‌ای از عقل و ضرورت است. روح جهان «به آسانترین وجه، و تقریباً تنها از طریق حضور خود، بر کیهان حکمفرمائی می‌کند.»

فلوطین هنگامی که تمام جهان را در نظر می‌آورد، می‌گوید: «این که آدمیان و دیگر موجودات چنین زندگی می‌کنند بهتر از وجود نداشتنشان است. چه، اگر پدید نیامده بودند زندگی تهی و بی‌جنبش بود. ولی‌اکنون کیهان آکنده از غنا و زندگی است و دائم بازیچه‌های زیبا و خوش‌اندام پدیدمی‌آورد.»

فلوطین از زبان این جهان زیبا چنین می‌گوید: «مرا خدا آفریده است و از آنجا آمده‌ام. کاملترین همهٔ ذوات زنده‌ام، بسنده برای خویشتنم و نیاز به هیچ‌چیز ندارم، چون همه چیز در من است: گیاهان و جانوران، خدایان بسیار وگروههای دمون و ارواح نیکو و آدمیانی که در پرتو فضیلت نیکبختند. نه تنها زمین با انواع رستنیها و جانوران زینت یافته است، و نه تنها نیروی روح تا دریا گسترده شده، بلکه هوا و اثیر و آسمان نیز پر از ارواح نیك است که به ستارگان زندگی بخشیده‌اند. همهٔ چیزهائی که در منند در تلاش رسیدن به نیکیند و هر یك به نسبت توانائیش به نیکی می‌رسد.»

۸

انتقاد و تشریح ویژگیها

الف. تناقضها.

فلوطین مفهومهائی را بکار می‌برد که دارای دو معنی است: معنائی دریافتنی، و معنائی در بیان چیزهای درنیافتنی، مانند: تماشا، واحد، نیك، هستی، نخستین و غیره. این مفهومها آنجا که می‌خواهند نیندیشیدنی را، که برتر از هستی و پیش از هستی است، بیان کنند از میان برمی‌خیزند و پس گرفته می‌شوند. این ساختمان اجتناب‌ناپذیر است، زیرا این خود، شکلِ از کار بازماندن اندیشه در تناقض و تکرار معلوم و دور است، و به واسطهٔ آن در حال اندیشیدن، آن چیزی بیان می‌شود که تنها در حال فراگذشتن از اندیشیدن تحقق می‌تواند یافت. اینك چند مثال:

۱. فلوطین می‌خواهد به واحد، تنها از راه سلب همهٔ تعینات بربخورد. ولی در عین حال انبوهی از تعینات به آن می‌افزاید، مانند خود «واحد»؛ منتها بیشتر اوقات با کلمهٔ «تقریباً». همچنین همهٔ تعینات از ماده سلب می‌شود ولی باز درباره‌اش سخن گفته می‌شود، آن هم سخن متناقض: یك بار ماده ضد ایده است و چیزی مطلقاً بی‌شکل؛ بار دیگر ماده «تقریباً ایده» است.

۲. تناقض دیگر هنگامی پدیدمی‌آید که فردیت یک بار نقطهٔ مقابل ایده اندیشیده می‌شود و بار دیگر به عنوان ایده. در نوشته‌های فلوطین به طور کلی این اندیشه حکمفرماست که تنها صورکلی ایده هستند و ایدهٔ فرد وجود ندارد؛ تنها ایدهٔ انسان هست نه ایدهٔ سقراط. ولی باز گفته می‌شود: «افراد آدمی نه تنها به واسطهٔ ماده، بلکه به واسطهٔ اختلافات بیشمار صورت نیز با یکدیگر فرق دارند. نسبتشان با یکدیگر مانند نسبت تصویرهای مختلف سقراط با اصل نیست» بلکه اختلافشان ناشی از اختلاف صور اصلی است. «شاید به تعداد یکایك اشیاء صور اصلی وجود دارد، بطوری که اختلاف افراد اشیا با یکدیگر تنها ناشی از عقب ماندن آنها از ایده نیست.» «بینهایتی صور اصلی لازم نیست ما را به وحشت بیندازد.»

۳ در طبیعت فلسفهٔ فلوطینی تناقضی هست که منشأش تضاد دو جهت بالا و پائین است.

جهان، آفت و فساد است؛ و جهان زیبا و حیرت‌افزاست. فلوطین به افلاطون استناد می‌کند: افلاطون از یك سو همهٔ جهان محسوس و مشارکت روح و تن را بدبختی و فلاکت دانسته است و تن را زنجیر یا گور روح؛ و پایبندی روح را در تن، گسستن بال و پر روح تلقی کرده است؛ و از سوی دیگر در رسالهٔ «تیمائوس» جهان را خدائی نیکبخت نامیده است، زیرا روحی دارد که مسکن خرد است.

از این‌رو دلبستگی روح به جهان دو جنبه دارد. هر روحی به این جهان فرستاده شده است تا جهان کامل باشد، ولی در عین حال

هر روحی به واسطهٔ عمل آزادانه‌اش گناهکار است. روح به جهان فرستاده شده است تا نیروی محرك جهان زیبا باشد؛ و روح سقوط کرده است و این سقوط حاصل انتخاب ازلی اوست و بهتر آن بودکه این انتخاب بعمل نمی‌آمد، زیرا این انتخاب علامت خودسری اصلی و غرور او و تمایلش به «شدن» بود.

وحدت ضرورت و آزادی، هم در تمام ساختمان جهان است و هم در سرنوشت یکایك روحها: «هر روح زمان خاص خود را دارد. همینکه این زمان فرابرسد روح به جهان فرود می‌آید، چنانکه گوئی از فرمان منادئی پیروی می‌کند، و در کالبدی مناسب با خود جای می‌گیرد.» فرود آمدنش نه با ارادهٔ آزاد است و نه از روی اجبار. آزادی را نباید به معنی انتخاب آزاد فهمید، بلکه این آزادی به غریزه‌ای طبیعی شبیه است مانند غریزهٔ تولید مثل، یا غریزهٔ انجام دادن‌کارهای قهرمانانه. «آزادی و عدم آزادی در فرود آمدن، تناقضی با هم ندارند.» «کاری که روح به آزادی و در عین‌حال بر خلاف ارادهٔ خود می‌کند به موجب قوانین ابدی ذاتش، ضروری است.» باری که روح بدین سان بدوش خود می‌گیرد برای تن سودمند می‌گردد. فرود آمدنش را «می‌توان فرستاده‌شدن از سوی خدا نامید.»

۴. در مفهوم بد نیز تناقضی دیده می‌شود. یك بار: بد، تنها چیزی است که نیکیش کمتر است و محتوای اندکی از هستی دارد، و بدین ترتیب محتوای هستی بتدریج‌کمتر می‌شود تا می‌رسد به ماده، که بد مطلق است، زیرا نیستی محض است. ولی بار دیگر، بد که تنها جنبهٔ منفی دارد، جنبهٔ مثبت می‌پذیرد. یك بار گفته می‌شود که

بد تنها سایهٔ نیك است و جزئی از هماهنگی تمام جهان است، تنها نقصانی است، و خودش چیزی نیست؛ ولی بار دیگر بد همچون چیزی مؤثر و نیروئی گمراه کننده اندیشیده می‌شود و پیروی از آن «بد دوم» نامیده می‌شود.

۵. تصور الوهیت نیز پر از تناقض است. خدا واحد است، و خدایان بسیار هست. در یك سو اندیشهٔ اصلی فلوطین که در همهٔ اندیشه‌های دیگر او اثر می‌بخشد اندیشهٔ «واحد» است، و در سوی دیگر فلوطین کثرت شمار خدایان را می‌ستاید.

همهٔ این تناقضها، در تصویر هستی فلوطین دارای معنی هستند. هر جا که او خود متوجه تناقض می‌گردد، تناقض را از طریق نظریهٔ مراتب یا از طریق آگاهی بر ناتوانی بیان، از میان برمی‌دارد. نشان دادن تناقضها در فلسفهٔ فلوطین بیشتر به منظور روشنتر ساختن اندیشهٔ اوست، تا خرده‌گیری بر فلسفه‌اش.

ب. علم مبتنی بر تجربه و تصورات مبتنی بر اساطیر:

بی‌اعتنائی فلوطین به جهان نمی‌گذارد اشتیاقی به شناسائی علمی طبیعت در او پدید آید. از این رو نه توجهی به یکایك دانشها دارد و نه به پژوهش. یگانه امر مهم برای او واحد است. بدین جهت بی‌آنکه در مقام تحقیق و انتقاد برآید تصورات رائج مبتنی بر اساطیر و پندارهای واهی زمان خود را می‌پذیرد، و دمونها و جادوی محبت را می‌شناسد.

ولی پیروی از عقل سلیم طبیعی نیز از خصوصیات اوست و از تردید و انتقاد دربارهٔ پندارهای مردمان در خصوص بیماریها و احکام

نجوم و معالجهٔ بیماران با توسل به دمونها، خودداری نمی‌کند. پزشکانی را که به یاری سحر و جادو به معالجهٔ بیماران می‌پردازند و «بیماریها را به صورت ذوات دمونی مجسم می‌سازند» و تودهٔ مردم را که «در برابر نیروی معجزآسای جادوگران به اعجاب می‌افتند»، سرزنش می‌کند و می‌گوید این جادوگران نمی‌توانند «کسانی را که به روشنی می‌توانند اندیشید متقاعد سازند که بیماریها معلول افراط در تحمل زحمت یا افراط و تفریط در غذاخوردن یا فاسد شدن اعضای تن نمی‌باشند.»

ولی، هم تصورها و پندارهای مبتنی بر اسطوره و اعتقاد به سحر و جادو، و هم بینشهای مبتنی بر فهم و عقل سلیم، تنها با جهان فرودین طبیعت سر و کار دارد که برای مرد دانا وزن و اهمیتی ندارد. همهٔ این امور مربوط به تأثیرات ماده در روح مبتلا به اسارت تن است. کسی که عنان خود را به دست تجربه‌های حسی بسپارد و به فلسفه پشت کند می‌تواند به «اراکل» هم روی بیاورد. عروج به سوی حقیقت، تنها از طریق اندیشیدن امکانپذیر است، یعنی از راه فرورفتن در ژرفای روح و عقل، نه به یاری خدایان. از این رو پندارهای مبتنی بر سحر و جادو و احکام نجوم برای فلوطین همان اندازه ارج و اهمیت دارد که پژوهشها و شناسائیهای تجربی. اینگونه علوم و تصورات در نظر او به طور کلی در حوزهٔ فروتری قرار دارد، ولی دربارهٔ طرز تفکر در این امور فرعی این حکم صادق است: «خاصیت نحوهٔ اندیشیدن فلسفی که ما پیروش هستیم، سادگی اخلاقی توأم با اندیشیدن ناب و روشن است.»

فلوطین از توجه علمی به جهان و دولت دست برداشته است. جریان امور جهان که از واحد سرچشمه می‌گیرد و به واحد باز می گردد، فارغ از تاریخ است و حضور ابدی دارد، و اندیشیدن دربارهٔ این جریان، روحی را که می‌خواهد از راه این اندیشیدن به یقین برسد، به عروج برمی‌انگیزد. فلوطین منحصراً فیلسوف ماوراءطبیعی به معنی راستین است.

ج: معنی وجودی فلسفهٔ فلوطین

می‌خواهیم ویژگی فلسفهٔ فلوطین را بنحوی عمیقتر تشریح کنیم. فلوطین آرامش حیرت‌انگیز خود را از این راه بدست می آورد که روح بدین نکته آگاه می‌گردد که هستهٔ اصلیش فسادناپذیر و مرگ‌ناپذیر است. وقتی که روح به پاکی خود آگاه گردد و این پاکی را فعال سازد هیچ چیزی در جهان نمی‌تواند در او اثر بخشد.

این تأثیرناپذیری از آن رو ممکن است که روح می‌داند متعلق به جائی دیگر است و مسکنش در آنجاست؛ و در حالی که در اصل و سرچشمهٔ همه چیز می‌نگرد، از دیدن هماهنگی حاکم بر تمام کائنات خرسند می‌شود.

ولی این خرسندی، خرسندی نگریستن و تماشا کردن است. روح، دوگانه است: «از درد و رنج تأثیر می‌پذیرد، و به‌عنوان خود خویش، تأثیرناپذیر می‌ماند؛ به عنوان عضوی از جهان، مبتلای رنج است، و به عنوان تماشاگر، بیطرف و مصون از اثر است. فلوطین در مقام تشریح ویژگی این تأثیرناپذیری چنین می گوید: مرد دانا نیکبخت

و خرسند است، حتی هنگامی که در شکم گاو فلزی فالاریس[۱] آهسته سوزانده می‌شود. ناهماهنگی در وجود فرد، هماهنگی کل را آشفته نمی‌کند. فلوطین سخن از مردانی می‌گوید که «دوستان خدا هستند، و چون از حرکت کیهان دردی ضروری به آنان روی می‌آورد ناهنجاریهای جهان را با شکیبائی تحمل می‌کنند. آدمی باید به اقتضای کل چشم بدوزد نه به میل و آرزوی فرد.»

این گونه خرسندی، مورد تردید بنظر می‌آید. هماهنگی اصولاً تنها در تمام کیهان و در زیبائیهای فراوان جهان دیده می‌شود، ولی در مورد بدبختیهای خاص به هیچ روی توجهی به آن نمی‌شود. آیا از آدمی بیش از حد طاقتش خواسته نمی‌شود؟ آیا فردی که در زیر فشار درد و رنج از پای در می‌آید با هماهنگی کیهان، که او در عمل به صورت هماهنگیش نمی‌بیند، موافق است؟ این هماهنگی، که از آدمیان تحمل این همه زجر طاقت‌فرسا را می‌طلبد، برای کیست؟ آیا کسی که معتقد به وجود آن هماهنگی است، خود را نمی‌فریبد و با تصور آن هماهنگی خیالی، به خود دروغ نمی‌گوید؟

در مورد درد جسمانی شکیبائی و تحمل ممکن است، البته به‌شرطی که ساختمان جسمی و حیاتی شخص او را به این تحمل توانا سازد. در غیر این صورت چنان تحملی امکانپذیر نیست، خاصه در

---

[۱] . فالاریس phalaris شاه مستبدی بود در قرن ششم پیش از میلاد در شهر آگراگاس (یونان). پیندار شاعر یونانی می‌گوید فالاریس گاوی میان تهی از برنج ساخته بود و اسیران را در درون آن حبس می‌کرد و تن فلزی گاو را داغ می‌ساخت و فریاد اسیران که در شکم گاو آهسته می‌سوختند چنان می نمود که گفتی گاو نعره می‌کشد. ـم.

مواردی که درد چنان شدید است که تنها با بیهوش شدن شخص احساس درد بپایان می‌رسد. فنون و وسائل تازهٔ تخفیف درد و احتضار را، «مرد دانا» نیز انکار نمی‌تواند کرد.

در مورد دردهای ناشی از بحران زندگی و استیصال، که در آن همه چیز هیچ می‌نماید ـ یا رنج ناشی از آگاهی بر گناهی جبران‌ناپذیر، یا از احساس تنهائی، یا از خیانت دوست ـ وضع از نوعی دیگر است.

برای فلوطین خودکشی مسأله‌ای تاریك و حل نشدنی نیست. تنها خودکشی ناشی از خشم را می‌شناسد: در آن حال روح که به سبب تشویش مفرط ناپاك شده است از هستی دست می‌شوید. تمایل به بی‌اهمیت جلوه‌دادن خودکشی در این پرسش نمایان است: آیا کسی که آغاز دیوانگی را احساس می‌کند حق دارد دست به خودکشی بزند؟ «این وضع در مورد مرد دانا و با فضیلت صدق نمی‌کند»، ولی اگر یك بار صدق کند در این صورت باید خودکشی را از امور «ضروری» شمرد، یعنی از اموری که جریان طبیعت بضرورت با خود می‌آورد؛ و چنین تصمیمی را انسان باید در اوضاع و احوالی خاص، نه به طور مطلق، اتخاذ کند.

ابتلا به بیماریهای روانی هم برای فلوطین مسأله‌ای نیست.

به طور کلی این آرامش و خرسندی انسان تماشاگر، آرامش و خرسندئی مورد سؤال است که آماده است زجرکشیدن بی‌گناهان، کشته شدن مردمان بیدفاع و بیگناه، خصوصاً کشته شدن کودکان را به عنوان عنصری از هماهنگی تمام جهان تلقی کند و خم به ابرو

نیاورد، و بیعدالتیهائی را که به هیچ روی و در ارتباط با هیچ اوضاع و احوالی توجیه‌پذیر نیستند، با آرامی بپذیرد.

آیا فلوطین از دیدن واقعیاتی که مطلقاً مخالف هرگونه اندیشهٔ هماهنگی هستند، ناتوان است؟ آماده نیست بد را همچون نیروئی مثبت بپذیرد، و بدی را تنها نقصان و نیستی می‌داند (هرچند در اندیشه ناچار می‌شود بد مثبت را هم قبول کند.) کسانی که وجود درد و رنج و بیعدالتی را در جهان مسلم می‌دانند و پرده‌پوشی بر آن را نمی‌توانند بپذیرند، با آرامش فلوطین و استنادش به هماهنگی کل جهان نمی‌توانند موافق باشند.

تضاد بزرگ برتر از هستی و نیستی، و در نتیجه تضاد صورت و ماده، عقل و طبیعت، بدین معنی است که در یك سو شکل و صورت و روشنائی و زیبائی و نظم و خرد هست، و در سوی دیگر تاریکی و ابهام و بی‌شکلی و بی‌نظمی و آشفتگی بینهایت. در یك سو اراده و عروج و پایبندی به نظم است، و در سوی دیگر سقوط و گمراهی به واسطهٔ بیقانونی و ناپایداری و پستی. این تضاد چند معنائی سبب شده است که ادیان آنچه را در هر دو سو برای آدمی درنیافتنی است، همچون نیروئی الهی تلقی کنند. ولی فلوطین مادهٔ پست و نباشنده را صریحاً چیزی منفی و مخالف ارزش می‌داند، نه همچون نیروئی خدائی یا نیروئی در برابر خدا؛ یا شیطان. اشارهٔ کوتاهی هم که بر ضرورت ماده به عنوان زمینه و مادر شکلها و صورت می‌کند، هرگز آن چنان دو معنیی نیست که بتوان وجود خدایان تاریکی را از آن استنتاج کرد. شاید به همین جهت است که جهان و زندگی در فلسفهٔ

فلوطین نه تنها هماهنگ و ساده و شفاف، بلکه بی‌جلا و فاقد جنبهٔ قهرمانی است: در این فلسفهٔ خرسندی و آرامش، خطر کردن[1] ـ که در خود تعالی نهفته است ـ از میان برخاسته است: خطر کردن سقراطی، که آماده بود بی هیچ شرطی در حال ندانستن زندگی کند با این اعتماد که همین تعالی است آن چیزی که هیچ تجربه و هیچ دلیلی در جهان نمی‌تواند جایش را بگیرد. در اندیشه‌های فلوطین ژرفائی است که می‌تواند کافی باشد، ولی به این قیمت که چیزی بیدار نشده بماند، چیزی که نخستین‌بار هنگامی به زبان می‌آید که آدمی با تمام هستیش خود را براستی به خطر متزلزل شدن وجود در واقعیت تاریخیش بیندازد؛ چشمهایش را نبندد؛ فراموش نکند.

از خشونت و سنگدلی مرگ اثری نمانده است، زیرا مرگ تنها سبب تغییر صحنه است. بدین‌سان اهمیتی هم که زندگی این جهانی به عنوان چیزی یگانه و یکباره می‌تواند داشت از میان رفته است. ورود روح ابدی در این زندگی تنها یکی از نقشهائی است که روح باید پشت سر هم بازی کند، در حالی که هستهٔ اصلیش تأثیرناپذیر می‌ماند. اگر این زندگی را به بدی بگذراند هنوز این امکان برایش باقی است که در زندگی تازه‌ای که پس از مرگ آغاز خواهد کرد خود را پاك کند. چون روح از یك سو دست نیافتنی است و از سوی دیگر در حال تغییر نقش در مراحل حلول به‌کالبدهای گوناگون است،

---

[1] . خطر کردن ترجمهٔ wagnis است، به معنی «ریسك» کردن، دست به‌کاری زدن که معلوم نیست نتیجه‌اش تباه‌شدن است یا به مراد رسیدن:

مهتری گر به کام شیر در است   شو خطر کن ز کام شیر بجوی. ـم.

فلوطین سرنوشت خود را با این آگاهی که تنها همچون موجودی تاریخی کسب جوهر بکند، بدست نمی‌گیرد. برای او اهمیت یك تصمیم مطلق در زمان که همچون پدیده‌ای تاریخی، یقین بر هستی راستین می‌تواند شد، وجود ندارد. هرچه اکنون روی می‌دهد، روح که در ذاتش مرگ‌ناپذیر است، می‌تواند آن را در شکل هستی تازهٔ خود جبران کند؛ همه چیز را می‌توان پس گرفت و اقاله کرد.

از این‌رو برای فلوطین، مکان اصلی آگاهی بر آزادی، در عمل این جهانی نیست. او آن وحدت ابدیت و زمان را در آگاهی تاریخی، که با این عبارت متناقض بیان می‌شود، نمی‌شناسد: آنچه ابدی است در زمان معین می‌شود؛ امر این جهانی در عین حال هم پدیده است و هم بینهایت مهم؛ امر این جهانی یگانه واسطه‌ای است که آنچه هست در آن نمایان می‌شود؛ راه گریز از جهان وجود ندارد. جهان برای فلوطین تنها تماشاخانه‌ای است و زندگی من نقشی است که بازی می‌کنم. هیچ تصمیم و عملی که اهمیت ابدی داشته باشد وجود ندارد. تنها صعود و نزول است، ولی در هر یك از آن دو حالت، امکان حالت دیگر به جای خود باقی است. بدین جهت است که برای فلوطین هیچ‌چیز جدی نیست جز پاکی روح، و این پاکی روح هم در درونی است که هیچگونه سر و کاری با این جهان ندارد، و در بیخودی و خلسهٔ غیر قابل ابلاغ تحقق می‌یابد.

چون فرد اهمیتی ندارد، عشق فلوطین به واحد نیز با همهٔ عظمتش، مبهم و مجرد می‌نماید. به عقیدهٔ او موضوع عشق ما باید چیزی ساده و مطلق باشد، نه چیزی جزئی و اتفاقی. مهم این است

که به خود زیبائی دل ببندیم نه به «چیزی که تنها در شکل معینش زیباست». فلوطین با این اندیشه که چیزی «جزئی» و «اتفاقی» و «معین»، تجلی وجود می‌تواند بود بیگانه است. عشق غیر شخصی به واحد، اهمیت زناشوئی و دوستی را از میان می‌برد. عشق فلوطین، به واسطهٔ تصمیم وجودی، جوهر روح نمی‌شود، بلکه عشق مجردی می‌ماند که روی در اشکال و صور ابدی دارد: در سلسهٔ مراتبی که از نیروی تولید مثل طبیعت آغاز می‌شود و به یگانه شدن با واحد می‌انجامد.

از این‌رو یکی از ویژگیهای فلوطین این است که او هرگونه تجلی جوهر تاریخی فرد و جامعه‌اش را رد می‌کند. نه علاقه‌ای به شناختن پدر و مادر و اصل و تبار خود دارد و نه در این باره سخنی بزبان می‌آورد، و نه در صدد عشقورزی با زنی برمی‌آید چون «در آسمان زناشوئی نیست.» فلوطین به هستی خود در جامعه و دولت به عنوان هستی تاریخی، آگاهی ندارد، و زندگی اجتماعی برای او شایان اعتنا نیست، و اشیاق به عمل سیاسی را نیز به‌عنوان عملی یگانه و یکباره، و رویدادی که آزادی فرد در آن مؤثر است، نمی‌شناسد.

در حالی که فلوطین برای فرد هیچ‌گونه اهمیتی قائل نیست، و راهنمای عشقش تنها واقعیت تعالی است، و جدیت تصمیم تاریخی از افقش بیرون است، و روحی ابدی و تأثیرناپذیر، در آن سوی همهٔ واقعیات جهانی و جدا از این واقعیات، برایش وجود دارد، تعالی و روح مرگ‌ناپذیر برایش مجرداتی صرف است، حال آن که معنی چند

پهلوئی آنها برای نخستین بار به واسطهٔ وجود در این جهان تحقق می‌تواند یافت.

اگر تصویر فلوطین از جهان هماهنگ، و آرامش او در بازی نقشی که در زمان به عهده‌اش نهاده شده است، و تمایل شدیدش به پاکی روح و تجربهٔ تعالیش از راه اندیشیدن به سوی نیندیشیدنی به منظور یگانه‌شدن با تعالی در لحظهٔ واپسین، ما را جذب می‌کند و به نظرمان حقیقت می‌نماید، از این واقعیت نمی‌توان چشم پوشید که این حقیقت همیشه حقیقتی دو معنائی و تردیدپذیر است: این آرامش قاطع و نهائی می‌تواند در نظر ما همچون مرگ در خود زندگی نمایان شود.

فلوطین بنحوی اعجاب‌انگیز به سوی واحد عروج می‌کند: از وحدت اشیا در جهان به خود واحد متعالی؛ از وحدت زیبائی یکایک موجودات زنده، به زیبائی والای کیهان؛ و از آنجا به زیبائی روح؛ و از زیبائی روح به ژرفای خود واحد. ولی این عروج تنها سیر و نظر است؛ و در آن، جای نیروی محرك معنی دیگر واحد ـ که آن سیر و نظر نخستین‌بار به واسطهٔ آن، نیروی تأثیری در عمل می‌تواند یافت ـ خالی است. جای نیروی محرك ایده‌ای خالی است که من در خدمت آن قرار بگیرم، و عشقی که به واسطهٔ آن من «خود» بشوم یا از میان بروم؛ جای نیروی محرك واحد تعالیی خالی است که تنها در عمل به خود یقین می‌تواند یافت. برای رسیدن از امکان به واقعیت، من باید از حیث وجودی واحد بشوم، و بدین‌سان محدود در زمان گردم، در زمانی که به‌واسطهٔ واحد تاریخیت می‌یابد. برای فلوطین

واحد عمل زندگی، فقط واحدی است که باید به سویش عروج کرد. «هدف باید یکی باشد نه چند تا، وگرنه آدمی به هدفها دل می‌بندد نه به هدف.»

آنجا که عمل در این جهان موضوع اصلی می‌شود و فرد اهمیت می‌یابد و تاریخیت به عنوان حضور ابدیت بزبان می‌آید و موقعیتهای مرزی جدی تلقی می‌شوند، محدودیت فلسفهٔ فلوطین آشکار می‌گردد.

۹

موقعیت تاریخی فلوطین و تأثیر فلسفهٔ او

فلوطین اندیشه‌های خود را اندیشه‌های آمونیوس ساکاس، استاد اسکندرانیش، تلقی می‌کرد. ولی شخصیت آمونیوس در نوشته‌های فلوطین نقشی ندارد و ما در بارهٔ او تقریباً هیچ اطلاعی نداریم. در فلسفهٔ فلوطین، توجه و نگاه فلوطین به استاد بزرگش احساس نمی‌شود. همهٔ توجهش معطوف به افلاطون است. از ارسطو و فیلسوفان پیش از سقراط و رواقیان نیز سخن بمیان می‌آورد. فلوطین در شکلهای سنتی فلسفی می‌اندیشد، ولی در عمل از چارچوب معنی آنها تجاوز می‌کند، و این تجاوز به قصد تخریب نیست، بلکه ناشی از تأثیر هیجان‌انگیز عالم بیرون از حیطهٔ احساس است که او در تعالی کامل به نحو ناب و با تمام نتایجش به آن می‌رسد. اگر هم همهٔ اندیشه‌های خاص فلوطین ارثیه‌ای باشد که از فیلسوفان پیشین (افلاطون، ارسطو، رواقیان) به او رسیده است، و اگر هم آثار او همچون ترکیبی از این عناصر بنظر آید، در واقع همهٔ آنها دگرگون گردیده و از سرچشمهٔ تازهٔ تعالیی برآمده است که فلسفه‌های پیشین یونانی هرگز بدین نحو به آن تحقق نبخشیده بوده‌اند. فلوطین، برخلاف هراکلیت و پارمنیدس، با مفهومهای فلسفهٔ یونانی که پیش

از او در بارهٔشان کار شده و معنی و حدودشان مشخص گردیده است، می‌اندیشد. او خالق مفهومها نیست، بلکه آنها را دگرگون می‌سازد و به صورت دیگری در می‌آورد، و آگاه است بر اینکه اندیشه‌های پیشینیان و خصوصاً افلاطون را تکرار می‌کند: «این اندیشه‌ها نه تازه‌اند و نه اکنون پدیدآمده‌اند بلکه مدتها پیشتر به زبان آورده شده‌اند، هرچند نه بوجهی روشن و آشکار. اندیشه‌های کنونی تفسیر آنهاست.»

فلوطین خود را به افلاطون بسیار نزدیك احساس می‌کند زیرا افلاطون اندیشهٔ تعالی واحد را بروشنی تمام اندیشیده است ((از طریق اندیشهٔ «آن سوی هستی»، و اندیشهٔ پیدائی جهان از وحدت و هستی در «فرضیه»های اول و دوم رسالهٔ «پارمنیدس»). ولی فرق میان فلوطین و افلاطون بسیار زیاد است. آنچه افلاطون همچون عنصری از فلسفهٔ متحرکش در حال بازی و ابداع به آن تحقق می‌بخشد، برای فلوطین موضوعی یگانه و مطلق می‌شود. افلاطون اندیشیدن فلسفی را شبیه خدا شدن می‌داند، ولی فاصلهٔ میان خود و خدا را همیشه نگاه می‌دارد؛ برای فلوطین اندیشیدن فلسفی یگانه شدن با خداست در حالی که فاصله از میان برخاسته است. شکافی که در فلسفهٔ افلاطون میان تعالی و جهان هست در فلسفهٔ فلوطین پشت سر نهاده شده است. افلاطون در هستی و زندگی انسانی به جهات تعالی تحقق می‌بخشد ولی فلوطین در تعالی زندگی می‌کند. افلاطون ضمن حکایتی که به منظور بازی بمیان می‌آورد، استادکار و صانعی برای جهان می‌اندیشد؛ ولی در فلسفهٔ فلوطین همه چیز از واحد برمی‌آید. با اینکه فلوطین

برای بیان مهمترین اندیشه‌هایش عبارات افلاطون را کلمه به کلمه بکار می‌گیرد، هنگام مطالعهٔ نوشته‌های او در می‌یابیم که طرز فکر متافیزیکی او در بارهٔ زندگی از منبعی دیگر برمی‌آید.

فلوطین مفهوم فلسفی خدا را که کسنوفانس بنحوی صریح بیان کرده است، و پارمنیدس (بدون تصریح نام خدا) و افلاطون اندیشیده‌اند، و در فلسفهٔ ارسطو به حد ساختمانی فکری، و در فلسفهٔ رواقی به پایهٔ الوهیت این جهانی تنزل کرده بود، کسب کرده است.

هر چند فلوطین تصویر جهان را، بدان‌سان که در فلسفهٔ پوزئیدونیوس رواقی (در حدود ۵۰-۱۳۵پ م.) تشریح شده است، مورد استفاده قرار داده (و خود پوزئیدونیوس نیز آن را از رسالهٔ «تیمائوس» افلاطون گرفته است)، ولی نکتهٔ مهم اینجاست که در فلسفهٔ پوزئیدونیوس سخنی از «واحد» در میان نیست. پوزئیدونیوس به شیوهٔ رواقی-ماده‌گرا می‌اندیشد: خرد جهان هوائی آتشین است[1] و از همان ماده‌ای است که عقل آدمی نیز از آن است. ولی فلوطین، هم عقل و هم ماده را معقول وچیزی بیرون از حیطهٔ تجربه می‌داند. آنچه در هر زمان شناسندگان فلسفهٔ فلوطین را به اعجاب واداشته است در فلسفهٔ پوزئیدونیوس نشانه و اثری از آن دیده نمی‌شود.

مکتبی فکری وجود داشت یا تشریفاتی مذهبی و سری که با طرز فکر ارفی[2] و تجربه‌های شرقی مرتبط دانسته شده است. در قرنهائی

---

[1] pneuma در فلسفهٔ رواقی، جوهری مادی از نوع هوا و گاه از نوع آتش که اصل طبیعت و زندگی است. -م.

[2] Orpheus از خدایان اساطیری بسیار قدیم یونان است که پرستندگانش تشریفات و مراسم مذهبی سری برپا می‌کردند.-م.

که فلوطین از لحاظ تاریخی متعلق به آن قرنهاست این مکتب فکری مکتب گنوسی خوانده شده است و معتقدات این مکتب چنین است: روح میهنی آسمانی دارد و از آنجا بدین جهان افتاده، و جامه‌ای بر او پوشانده شده است که آن را از چشم خودش نیز نهان داشته است. روح در این جهانِ نمود و ناپاکی و بدی، آرزوی بازگشت به میهن خویش را دارد. زندگی حقیقی چنان زندگیی است که روح به واسطهٔ آن راه بازگشت به میهن خود را می‌تواند یافت. این جهان تقریباً جغرافیای مکانها و مراحلی است که روح در آنها در حال سقوط در جامه‌ای بیگانه نهان می‌شود، و در حال عروج آن جامه را از خود می‌افکند.

این طرح فکری یکی از زمینه‌های فلسفهٔ فلوطین است. ولی فلوطین مخالف مکتب گنوسی است: او از هرگونه جنبهٔ مادی بخشیدن به مراحل سیر روح، و از اندیشهٔ معراج روح تحت رهبری رهاننده‌ای که از سوی خدا فرستاده‌شده‌باشد تا روح را از این جهان ـ که به دست ذات بدی آفریده شده است ـ بیرون ببرد، بیگانه است. آنچه فلوطین می‌خواهد، اندیشیدن فلسفی ناب است و اینکه هر روحی بتواند خویشتن را آزاد سازد. او زیبائی این جهان را منکر نیست؛ هم تاریخ هستی مقید به زمان را بدان‌سان که پیروان مکتب گنوسی می‌اندیشیدند، رد می‌کند و هم مراحل میانین هستی را بدان‌سان که گنوسیان معتقد بودند و سپس نوافلاطونیان نیز بر آن افزودند.

نظریهٔ نفوذ اندیشهٔ شرقی در فلسفهٔ یونانی از طریق فلوطین، پذیرفتنی نیست (صرف نظر از اینکه اصلاً مفهومهای تاریخی کلی،

مانند شرقی و یونانی، مفهومهائی روشن و معین نیستند.) در فلسفهٔ فلوطین حیثیت شخصیت انسانی، که در اندیشیدن به استقلال خود یقین پیدامی‌کند، جای مهمی دارد. زیبائی کیهان متأثرش می‌سازد و به حرکتش در می‌آورد. به «افلاطون الهی» و فیلسوفان روزگاران گذشته از پارمنیدس و هراکلیت تا ارسطو ارادت می‌ورزد. برخورد با روح شرقی از روزگاران قدیم یونانیان را بجنبش آورده است. اینان اندیشه‌های شرقی را گرفتند و دگرگون ساختند و زبانی به آنها بخشیدند که برای بارآمدگان در دامن فرهنگ یونانی قابل فهم باشد. فلوطین نیز که از جوانی اشتیاق فوق‌العاده‌ای به معرفت شرقی و هندی داشت چنین کرد.

وقتی که به زندگی فلسفی این قرنها نظری می‌افکنیم با دودس[1] همداستان می‌شویم که می‌گوید: پس از آشنا شدن با رؤیاهای تئوزوفی‌گرایانهٔ فیلون و تعصب زهرآگین ترتولیان و دینداری دوست‌داشتنی پورفیریوس وهذیانهای باور نکردنی هواداران تشریفات مذهبی سری، چون به نوشته‌های فلوطین روی می‌آوریم فیلسوفی راستین در برابر خود می‌یابیم. فلوطین از اندیشه‌های گنوسی و جادوگری بیزاری جسته و به دفاع از حق حاکمیت خرد، به عنوان ابزار فلسفه و کلید حقیقت، برخاسته است.

درخشش شخصیت و اندیشهٔ فلوطین محدود به زمانی خاص نیست. راست است که در هنر زمان قیصر گالینوس «رنسانس»ی پدید آمد که در عین حال پایان هنر کلاسیك قدیم بود، ولی میان هنر

---

[1] Dodds

پیکرسازی و فلسفهٔ فلوطین فرق بسیاری است. آن هنر تنها از لحاظ تاریخی جالب توجه است، ولی فلوطین یکی از چهره‌های ابدی باختر زمین است.

درست نیست اگر طرز فکر او را نشانهٔ خستگی و فرسودگی بینگاریم و از مظاهر دوران او، که همچون دورهٔ آمادگی برای افول و زوال شناخته شده است، بشماریم. راستی این است که زندگی و اندیشهٔ او یکی از بزرگترین مظاهر نیروی فلسفه است که به هیچ وسیله‌ای تضعیف شدنی نیست. ولی اندیشه‌های او می‌توانند به آدمیان خسته نیز یاری کنند و از فرسوده شدنشان در زیر فشار جهان بکاهند.

تأثیر فلوطین تا امروز فوق‌العاده است. او پدر همهٔ انواع «عرفان اندیشنده» است، و از این حیث تاکنون هیچ کس نتوانسته است بر او پیشی بگیرد. این تأثیر، هم از لحاظ ژرفی شگفت‌انگیز است و هم از لحاظ کجیهائی که در آن راه یافته.

فلوطین بنیانگذار مکتب نو افلاطونی شناخته شده است. فلوطین درقرن سوم می‌زیست، ژامبلیکوس[1] درقرن چهارم، پروکلس[2] در قرن پنجم، داماسکیوس[3] و سیمپلیسیوس[4] در قرن ششم. «تأثیر نوشته‌های اصیل فلوطین در نوافلاطونیان سخت اندك است، و نقل

---

[1] . Jamblichus فیلسوف نوافلاطونی (متوفی در ۳۳۰ میلادی) شاگرد پورفیریوس.ـم.

[2] . proklos فیلسوف نوافلاطونی (۴۱۰ تا ۴۸۰ میلادی).ـم.

[3] و ۴ Damascius و Simplicius دو تن از آخرین فیلسوفان بزرگ نوافلاطونی در قرن ششم میلادی.ـم.

عبارات فلوطین در نوشته‌هایشان بندرت پیش می‌آید» (هاردر). پیروان فلوطین در اندیشیدن از روح فلوطین پیروی نمی‌کنند؛ بلکه همشان مقصور به بازگرداندن ایمان به خدایان دورهٔ بت‌پرستی، بالا بردن فیلسوفان به مقام مقدسین، بنیانگذاری دینی فلسفی و تشریفات ظاهری است. از یک سو غرق در خیالات لگام گسیخته می‌شوند و از سوی دیگر در احاطه بر معلومات فلسفی و تمرین اندیشیدن به چنان پیشرفتی نائل می‌گردند که امروز هم اعجاب برمی‌انگیزد.

اندیشمندان مسیحی نیز، که پیشروشان اگوستین است، اندیشه‌های فلوطین را اخذ کردند، و بدین‌سان سرچشمهٔ فلسفی آن اندیشه‌ها خشک شد: واحد متعالی فلوطین به دیدهٔ خرد روی نمود، حال آنکه خدای مسیحی در عیسی مسیح متجلی گردید. مبنای شناسائی ایمانی تازه، یقین فلسفی نبود بلکه وحی یگانه و یکباره بود. «برتر از هستی» فلوطین به مقام هستی سقوط کرد، و کیهان خرد به اندیشهٔ خدا ارتقا یافت؛ هر دو یکی شد و صورت شخصیت یافت. اقانیم سه‌گانه فلوطین (واحد، عقل، روح جهان) جای خود را به اقانیم سه‌گانهٔ دین مسیح داد، و روابط اسرارآمیز اقانیم سه‌گانهٔ مسیحی با یکدیگر، و اندیشهٔ آفرینش جهان، جای اندیشهٔ فیضان واحد فلوطینی را گرفت.

تحول اندیشهٔ فلوطین در مکتب نوافلاطونی، در فلسفهٔ پروکلس به غنیترین حد رسید. اندیشه‌های پروکلس توسط پسویدو-دیونیسیوس آره اوپاگیتا، که خود مسیحی بود، اخذ شد و از این راه یکی از عناصر اندیشهٔ قرون وسطی گردید. خود فلوطین از زمان رنسانس

(توسط مارسیلیوس فیسینوس ۱۴۱۳ تا ۱۴۹۹) دوباره اثر بخشیدن آغاز کرد.

پر پی‌آمدترین سؤتفاهمی که دربارهٔ فلوطین روی داد، این است که او را با افلاطون یکی انگاشتند و در نتیجه مدتها طرز فکر فلوطین طرز فکر افلاطون پنداشته شد، تا آنکه افلاطون گام به گام از نو کشف شد، و سرانجام از صد سال پیش چنانکه براستی هست نمایان گردید، و همین امر سبب شد که بزرگی خاص فلوطین نیز شناخته شود.

بعضی از کتابهای شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

آپارتهید: نوشتهٔ آلکس لاگوما، ترجمهٔ کریم امامی	۴۶۵	ریال
آرمانشهر: نوشتهٔ تامس مور، ترجمهٔ داریوش آشوری	۳۱۵	"
آینشتاین نوشتهٔ جرمی برنستین، ترجمهٔ احمد بیرشک	۴۳۵	"
آنتونیو گرامشی نوشتهٔ جوزپه فیوری، ترجمهٔ مهشید امیرشاهی	۵۶۵	"
آزادی یا مرك (پنجم) نوشتهٔ نیکوس کازانتزاکیس، ترجمهٔ محمد قاضی	۸۸۵	"
اخلاق ناصری (چاپ دوم) نوشتهٔ نصیرالدین طوسی، به تصحیح مجتبی مینوی، ـ علیرضا حیدری	۱۹۵۰	"
اقتصاد سیاسی رشد نوشتهٔ پل باران، ترجمهٔ کاوه آزادمنش	۵۸۵	"
ایالات نامتحد (چاپ چهارم) نوشتهٔ ولادیمیر پوزنر، ترجمهٔ محمد قاضی	۴۳۵	
انقلاب افریقا (چاپ ششم) نوشتهٔ فرانتس فانون، ترجمهٔ محمدامین کاردن	۳۴۵	"
انقلاب یا اصلاح (چاپ سوم) نوشتهٔ پوپر ـ مارکوزه، ترجمهٔ هوشنگ وزیری	۲۳۵	"
افسانهٔ دولت نوشتهٔ ارنست کاسیرر، ترجمهٔ نجف دریابندری	۶۸۶	"
امیرکبیر و ایران (چاپ پنجم) نوشتهٔ دکتر فریدون آدمیت	۱۸۰۰	"
انقلاب نوشتهٔ هانا آرنت، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند	۶۵۰	"
اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر نوشته حمید عنایت، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی	۶۰۰	"
اصول شیمی نو (چاپ پنجم) نوشتهٔ علی افضل صمدی	۷۹۰	"
بنال وطن (چاپ پنجم) نوشتهٔ آلن پیتون، ترجمهٔ سیمین‌دانشور	۳۸۵	"
به کی سلام کنم؟ (چاپ سوم) نوشتهٔ سیمین دانشور	۳۳۰	"
پاولف نوشتهٔ جفری الف. گری، ترجمهٔ محمود بهزاد	۲۷۰	"
پزشك دهکده (چاپ دوم) نوشتهٔ فرانتس کافکا، ترجمهٔ فرامرز بهزاد	۲۴۵	"
تشکیل دولت ملی (چاپ دوم) نوشتهٔ والتر هینتس، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری	۵۸۰	"

تکامل فیزیک نوشتهٔ آلبرت آینشتاین ترجمهٔ احمد آرام	۵۵۰	"
تلویزیون (چاپ سوم) نوشتهٔ خداداد القابی	۱۱۴۰	"
تاریخ طبیعی دین (چاپ دوم): نوشتهٔ دیوید هیوم، ترجمهٔ حمید عنایت	۲۸۵	"
جنبش مقاومت ایرلند، نوشتهٔ روژه فالیگو	۵۵۰	"
چه‌گوارا (چاپ دوم) نوشتهٔ اندرو سینکلر، ترجمهٔ حیدرعلی رضائی	۲۳۵	"
سرنوشت بشر نوشتهٔ آندره‌مالرو، ترجمهٔ سیروس ذکاء	۴۸۵	"
سیاست از نظر افلاطون: نوشتهٔ الکساندر کویره، ترجمهٔ امیرحسین جهانبگلو	۲۶۵	"
خزران نوشتهٔ آرتور کستلر، ترجمهٔ محمدعلی موحد	۵۱۵	"
داستانهای بیدپای ترجمهٔ محمد بن عبدالله‌البخاری به تصحیح دکتر پرویز ناتل خانلری ـ محمد روشن	۷۵۰ و ۱۴۹۰	"
رگتایم نوشتهٔ دکتروف، ترجمهٔ نجف دریابندری	۴۷۵	"
رهبر علم (جلد اول) نوشتهٔ ایزاک آسموف، ترجمهٔ احمد بیرشک	۱۳۵۰	"
سفرنامهٔ پولاک نوشتهٔ یاکوب ادوارد پولاک، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری	۱۱۵۰ و ۱۷۵۰	"
سووشون (یازدهم) نوشتهٔ سیمین دانشور	۳۸۰	"
سیرت رسول‌الله (ص) ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق بن محمد همدانی با تصحیحات جدید و مقدمهٔ دکتر اصغر مهدوی جلد اول و جلد دوم	۴۷۵۰	"
ساختهای نحوی نوشتهٔ نعام چومسکی، ترجمهٔ احمد سمیعی	۴۰۰	"
سفری درگردباد (چاپ دوم) نوشتهٔ یوگنیا گینزبرگ ترجمهٔ دکتر مهدی سمسار	۵۲۰	"
شهری چون بهشت (چاپ سوم) نوشتهٔ سیمین دانشور	۲۷۵	"
گرداب (چاپ سوم) نوشتهٔ میخائیل شولوخف، ترجمهٔ ضیاءالله فروشانی	۲۵۵	"
طب و پرستار (چاپ چهارم) نوشتهٔ محمد بهشتی	۱۱۱۵	"
متفکران روس نوشتهٔ ایزایا برلین، ترجمهٔ نجف دریابندری	۸۵۵	"
مسیح باز مصلوب (چاپ پنجم) نوشتهٔ نیکوس کازانتزاکیس، ترجمهٔ محمد قاضی	۹۸۵	"
مارکوزه (چاپ سوم) نوشتهٔ السدر مک‌اینتایر، ترجمهٔ حمید عنایت	۲۸۵	"
نامه‌هائی از تبریز (چاپ دوم) نوشتهٔ ادوارد براون، ترجمهٔ حسن جوادی	۶۵۰	"
نسبیت نوشتهٔ آلبرت آینشتاین، ترجمهٔ محمدرضا خواجه‌پور	۷۰۰	"
نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت: نوشتهٔ سیدحسین نصر	۶۸۵	"

قدرت نوشتهٔ برتراند راسل، ترجمهٔ نجف دریابندری	۴۱۰	"
کاتالونیا نوشتهٔ جورج اورول، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند	۲۸۰	"
فراسوی نیک و بد نوشتهٔ فریدریش نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری	۵۵۰	"

۷ [illegible]